مجتمع الاحتراق النفسيّ

19.1.2022



بيونغ- شول هان

ترجمة: بدر الدين مصطفى

معنى

MANA

مجتمع الاحتراق النفسيّ

تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم

مبادرة
ترجم

Tarjim Initiative

الكتاب: مجتمع الاحتراق النفسي
تأليف: بيونغ-شول هان
ترجمة: بدر الدين مصطفى
الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-03-6509-8
رقم الإيداع: 1442/3437

هذا الكتاب ترجمة لـ:
Byung-Chul Han
Müdigkeitsgesellschaft

معنى MANA

الناشر:
دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@mana.net | @ManaPlatform

المحتويات

السلطة العصبية........ 9
ما وراء المجتمع التأديبي........ 19
التأني العميق........ 25
الحياة النشطة........ 31
بيداغوجيا الرؤية........ 39
حالة بارتبلي........ 45
مجتمع التعب........ 51
مجتمع الاحتراق النفسي........ 57

السلطة العصبية

لكلّ عصرٍ نوازله التي تحلّ به. وهكذا، كان هناك عصر بكتيريّ. وقد انتهى هذا العصر مع اكتشاف المضادّات الحيويّة. ورغم الخوف واسع النطاق من وباء الأنفلونزا؛ إلا أنّنا لا نعيش في عصر فيروسيّ. فقد تجاوزناه بفضل الوسائل الْمَناعيّة. وإذا نظرنا إلى القرن الحادي والعشرين من وجهة نظر مرضيّة تشخيصيّة، فلا يمكن تحديد ما يعاني منه لا عن طريق البكتيريا ولا عن طريق الفيروسات، ولكن عن طريق الخلايا العصبيّة. إن الأمراض العصبيّة مثل الاكتئاب، واضطراب نقص الانتباه وفرط النشاط (ADHD)، واضطراب الشخصيّة الحديّة (BPD)، ومتلازمة الإرهاق، تحدّد ملامح علم الأمراض منذ مطلع القرن الحادي والعشرين. وليس هناك أعراض التهابيّة لتلك الأمراض، بل أعراض احتشائيّة. إنّها لا تنبع من سلبيّة ما هو غريب مناعيًّا، بل من فائض الإيجابيّة. لذلك، فإنها تتملص تمامًا من كلّ الأدوات والتقنيات التي تسعى إلى مكافحة ما هو غريب.

كان القرن الماضي عصرًا مناعيًا؛ إذ تمثل التوجه السائد آنذاك في التمييز بوضوح بين الداخل والخارج، الصديق والعدو، الذات وغيرها. وعلى نحو مماثل، اتّبعت الحرب الباردة أيضًا نمطًا مناعيًا. في الواقع، كان النموذج المناعي في القرن الماضي تحت إمرة مفردات الحرب الباردة، التي تتخذ من التسوية العسكريّة منهاجًا لها. فالهجوم والدفاع هما ما يحددان العمل المناعي. إن التسوية المناعيّة، التي امتدت لتشمل الحياة الاجتماعية الخالصة والحياة الجماعية كلّها، تستوطن منطقة عمياء لا ترى من خلالها ما تهاجمه: كل ما هو دخيل يُحارَب على نحو مباشر وهناك سعيٌ لتحييده. على هذا النحو، يتمثّل هدف الجهاز الدفاعيّ المناعيّ في مهاجمة الدخيل. وحتى لو لم يكن لديه نوايا عدوانيّة، وحتى لو لم يشكل أيّ خطر، هناك سعي إلى القضاء عليه نتيجة آخريته.

شهدت الآونة الأخيرة انتشارًا في الخطابات التفسيرّية حول طبيعة المجتمع الذي تتسيّده على نحو واضح نماذج مناعيّة. ومع ذلك، لا ينبغي تفسير تداول تلك الخطابات بوصفها علامةً على أنّ المجتمع أصبح الآن، أكثر من أيّ وقت مضى، منتظمًا وفقًا لخطوط مناعيّة. فعندما يُوضع نموذج ما كموضوع للتأمل على طاولة الفحص والاختبار، فذلك يعني في الغالب أن زواله قد أصبح في متناول اليد. لقد فشل المنظّرون في الإشارة إلى أنه، منذ حينٍ، ثمّ تحوُّل قد حدث على مستوى النموذج الإرشادي Paradigma، وقد انتهت الحرب الباردة[1] (Kalten Krieges) على وجه التحديد مع حدوث هذا التحول[2]. على نحو بالغ الوضوح، يظهر المجتمع المعاصر كحشدٍ هائل يُفلت من المخطط المناعيّ للتنظيم والدفاع

(1) الحرب الباردة (Cold War) هو مصطلح يُستخدم لوصف حالة الصراع والتوتر والتنافس التي كانت توجد بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وحلفائهما من فترة منتصف الأربعينيات حتى أوائل التسعينيات. خلال هذه الفترة، ظهرت الندية بين القوتين العظيمتين خلال التحالفات العسكرية والدعاية وتطوير الأسلحة والتقدم الصناعي وتطوير التكنولوجيا والتسابق الفضائي. ولقد اشتركت القوتان في الإنفاق الضخم على الدفاع والترسانات النووية والحروب غير المباشرة؛ باستخدام وكلاء. وقد اقتربت الحرب الباردة من نهايتها أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات. فبوصول الرئيس الأمريكي رونالد ريغان إلى السلطة، ضاعفت الولايات المتحدة ضغوطها السياسية والعسكرية والاقتصادية على الاتحاد السوفياتي. في النصف الثاني من الثمانينيات، قدّم القائد الجديد للاتحاد السوفياتي ميخائيل غورباتشوف مبادرتي بيريسترويكا (الإصلاحات الاقتصادية) وغلاسنوت (مبادرة اتباع سياسات أكثر شفافية). لينهار الاتحاد السوفياتي عام 1991 تاركًا الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة في عالم أحادي القطب. (المترجم)

(2) ثمة علاقة متبادلة، مثيرة للاهتمام، بين الخطابات الاجتماعية والبيولوجية. فالعلوم الطبيعية لا تخلو في النهاية من بعض المحتويات غير العلمية. وفقا لذلك، حدث تحولّ في النموذج الإرشادي الطبي على مستوى علم للناعة مع نهاية الحرب الباردة. في الولايات المتحدة، تجاهلت بولي ماتزينجر (Polly Matzinger) النموذج المناعي السائد في العقود السابقة. وفقًا لنموذجها، لا يميز الجهاز المناعي بين "الذاتي" و "غير الذاتي"، أي المحلية والأجنبية، ولكن بين "الودي" و"الخطير". انظر:
Polly Matzinger, "Friendly and Dangerous Signals: Is the Tissue in Control?" Nature Immunology 8.1 (2007): 11–13.

لم يعد الدفاع المناعي يستهدف ما هو غرائبي أو غيري. حيث يحارب المتسللين الأجانب فقط الذين يعملون بشكل مدمر داخل المجال الخاص للدفاع. وما دام الأجنبي لا يجذب انتباهًا غير مرغوب فيه، فإن الدفاعات المناعية تتجاهله. ويترتب على ذلك أن الجهاز المناعي البيولوجي غدا مضيافًا أكثر مما كان يُفترض سابقًا. وهذا يعني أنه لا يضمر بداخله رهاب الأجانب (زينوفوبيا) (Xenophobie). وعلى هذا النحو، فإن النظام الدفاعي المناعي يثبت براعته بصور أكبر من ذلك الموجود لدى المجتمعات البشرية. رهاب الأجانب هو نوع من المناعة التي تصاعدت إلى الحد المرضي، منشأها تصورات يكوّنها المرء عن الضرر الذي قد يلحق بتطوره نتيجة وجود غرباء يختلفون عنه في الدين، أو الجنسية، أو المعتقدات، أو الأعراف Die Entwicklung Des Eigenen. (المؤلف)

تمامًا. كما يتميز هذا المجتمع بغياب فكرتي الآخر والغيرية عنه. الآخر يمثل المقولة الأساسيّة لعلم المناعة. حيث كلّ الخطوط المناعيّة تمثل، في الأساس، ردّ فعل على الآخر. ومع ذلك، في الوقت الراهن، يُستبدل الاختلاف بالآخر؛ الأمر الذي لا يستدعي معه استنفار الخطوط المناعيّة. الاختلاف ما بعد المناعيّ -بل ما بعد الحداثيّ- لا يُفضي إلى المرض، لأنه، وفقًا لعلم المناعة، يُمثّل النفس ذاتها[1]. يفتقر هذا الاختلاف إلى وخزة ما هو أجنبي؛ تلك الوخزة التي تشحذ الأجسام المضادّة للدفاع. كما يقضي الاختلاف أيضًا على فاعلية الأجنبي نفسه عبر تحويله إلى صيغة قابلة للاستهلاك. يحل المثير محل الغريب، ويتّخذه السائح، أي المستهلك، درئًا له، وقد تخلى عن قدراته المناعيّة. وبالتالي، فإن روبرتو إسبوزيتو (Roberto Esposito) يؤسس نظريته المناعيّة على افتراض خاطئ عندما يعلن:

بـ"أنّ ثمة ظاهرة ملفتة في السنوات الأخيرة، نستطيع أن نلحظها في الوسائط الإخبارية المتداولة، وتتمثل في أننا قد نجد عناوين الأخبار في يومٍ ما، ربما حتى في الصفحة نفسها، تخبرنا عن سلسلة من الأخداث التي تبدو على غير صلةٍ ببعضها البعض. أحداث مثل المكافحة ضدّ عودة أحد الأوبئة من جديد، ومعارضة طلب تسليم رئيس دولة أجنبية لاتهامه بانتهاك حقوق الإنسان، وتعزيز الحواجز الحدودية لمكافحة الهجرة غير الشرعيّة، واستراتيجيات مواجهة أحدث جهاز كمبيوتر لأحد الفيروسات المتطورة الخبيثة؛ فهل يمكننا الادّعاء بأن ثمة قواسمَ مشتركةً تجمع بين تلك الأحداث؟ في الواقع، لن نتوصل إلى شيءٍ ما ما دامت تُفسر داخل مجالاتها المنفصلة مثل الطب والقانون والسياسة الاجتماعيّة وتكنولوجيا المعلومات. غير أنّ النظرة إلى تلك الأحداث قد تتغير حال قراءتها باستخدام المقولة التفسيرية ذاتها، تلك التي تتميز تحديدًا بقدراتها على اجتياز تلك الخطابات التي تبدو متمايزة، فتُدخلها في أفق

(1) يظهر تفكير هايدغر أيضا بعض السمات المناعية. وهكذا، فهو يرفض بلا شك فكرة الهوية، التي يعارضها بفكرته عن الشيء ذاته (Gleiche). فعلى النقيض من المتطابق، يمتلك الشيء ذاته الطبيعة الداخلية نفسها، والتي هي أساس كل النظم المناعية. (المؤلف)

المعنى ذاته. تتمثل تلك المقولة في... التحصين الوقائي... فعلى الرغم من تنوّع المفردات المستخدمة في تلك الأخبار، فإنّ الأحداث المشار إليها تستدعي استجابةً وقائيّة في مواجهة خطرٍ ما"[1].

لا تشير أيّ من الأحداث التي ذكرها إسبوزيتو إلى أننا نعيش الآن تحت مظلة عصر مناعي. حتى المهاجر المزعوم، في عالم اليوم، لا يستدعي استجابة مناعيّة، ولا يُنظر إليه بوصفه أجنبيًا، بالمعنى القوي للكلمة، الذي من شأنه أن يشكل خطرًا حقيقيًا أو الذي يمكن أن يكون مصدرًا لتهديد فعليّ. في الغالب يُنظر إلى المهاجرين واللاجئين بوصفهم أعباء أكثر من كونهم تهديداتٍ تستدعي المقاومة. حتى مشكلة فيروسات الكمبيوتر لم تعد تشكل أزمة كبيرة داخل المجال الاجتماعيّ العام. وبالتالي، فليس من قبيل المصادفة أنّ التحليل المناعيّ لإسبوزيتو لا يستكشف المشكلات الراهنة، وإنما يعالج فقط أمورًا باتت من الماضي.

في الواقع لا يتوافق النموذج المناعيّ القديم مع نموذج العولمة. ففكرة الغيرية تثير ردّ فعلٍ مناعي يعمل ضد تذويب الحدود. إن العالم المنتظم مناعيًا يمتلك طوبولوجيا معينة لا تنسجمُ مع طبيعة المجتمع القائم الآن. حيث يتميز بالحدود والانتقالات والعتبات والأسوار والخنادق والجدران التي تحول دون التغيير والتبديل الشاملين. إنّ الارتباك العامّ الذي اجتاح كافة مجالات الحياة، إضافة إلى غياب الفاعليّة المناعيّة للآخر، يستدعيان بعضهما البعض؛ كلاهما سبب (Bedingen) للآخر. ومن هذا المنطلق، تعارض فكرة التهجين، التي لا تهيمن فقط على الخطاب النظريّ الحالي للثقافة، بل أيضًا على الشعور بالحياة بشكل عامّ، فكرة التحصين الوقائيّ تمامًا، حيث تحبط تلك الأخيرة إمكانية حدوث التهجين في المقام الأول.

---

(1) Roberto Esposito, Immunitas. Schutz Und Negation Des Lebens, Berlin 2004, S. 7.

إن جدليّة السلبية هي السمة الأساسية للمناعة. الآخر المناعي هو السلبية التي تتطفل على الملكية الخاصة (das Eigene) وتسعى إلى نفيها. وتفقد الأنا قدرتها على تأسيس الذات على سلبية الآخر، عندما تفقد قدرتها على النفي بدورها. هذا يعني أنّ الترسيخ الذاتيّ المناعيّ للذات هو في الأساس نفي النفي. حيث تؤكد الأنا نفسها في، وضد، الآخر من خلال نفي سلبيته. ومن هذا المنطلق، تتبع الوقاية المناعيّة -أي التطعيم- مخططًا جدليًا سلبيًا؛ حيث قدرٌ من الآخر يُدخل في الأنا من أجل استثارة القدرة المناعية. وبالتالي، فإن نفي النفي يحدث دون خطر الموت؛ لأنّ الجهاز المناعيّ لا يواجه الآخر نفسه. هناك بالفعل قدر من الأذى الذي يلحق الأنا، لكن هذا القدر محدود ويعمل على حماية الشخص من خطر أكبر بكثير، قد يفضي به إلى الموت. ولأن الآخر الآن غدا غائبًا، فنحن نعيش في زمن ضعيف في سلبيته. وهكذا، فإن الأمراض العصبيّة في القرن الحادي والعشرين تتبع ديالكتيكًا محددًا لا مجال فيه للسلبية، بل هو ديالكتيك للإيجابية. إنها حالات مرضية ناتجة عن فائض الإيجابية.

غير أنّ الأذى الذي قد يلحق بالذات لا يأتي من السلبية بمفردها، ولكن عبر الإيجابية أيضًا؛ ليس فقط من الآخر أو من الخارج، ولكن أيضًا من النفس. هذا العنف الإيجابيّ هو ما كان في ذهن بودريار عندما كتبَ "مَن يعش بنفسه يموت بنفسه"[1]. وبالمثل، يتحدث بودريار عن«التخمة التي أصابت كافّة النظم الحالية» الخاصة بالمعلومات، والتواصل، والإنتاج. إن التخمة لا تثير ردّ فعل مناعيًا. ومع ذلك، وهنا تبدو نقطة الضعف في نظريته، يصور بودريار شموليّة الذات وفقًا لوجهة نظر مناعيّة:

«يجب ألا يثير دهشتنا اليوم الحديث عن الحصانة والأجسام المضادّة والتطعيم والرفض. ففي فترات العِوز والحاجة، يكون

(1) Jean Baudrillard, Die Transparenz Des Bösen. Ein Essay Über Extreme Phänomene, Berlin 1992, S. 75.

الامتصاص والهضم من الأمور الروتينيّة داخل النظام. أما في فترات الوفرة، فإن الرفض والطرد يغدوان الشاغلين الرئيسين. واليوم، يعمل الاتصال المعمّم وفائض المعلومات على تهديد كلّ أنظمة الدفاع البشري والقضاء عليها»[1].

وفي نظام تتسيد فيه النّفس فقط كافة مجالاته، يمكن للمرء أن يتحدث فقط عن الدفاع المناعيّ بالمعنى المجازي. فالدفاع المناعيّ، بالمعنى القويّ له، يستهدف الآخر أو الأجنبيّ دائمًا. وعندما لا يوجد سوى النفس، فإن ذلك من شأنه إحباط تكوين الأجسام المضادة. في نظام تهيمن عليه النفس، يفتقد الحديث عن تعزيز آليات الدفاع معناه. من هنا يجب أن نميز بين الدفاع المناعيّ والاعتراض غير المناعيّ. حيث يتعلق الأخير بنرجسية الذات وتضخمها، وبالإيجابيات الفائضة، التي لا موضع لسلبية فيها. كما إنّ هذا الاعتراض لا يفترض وجود مساحة داخلية تحدث فيها المعركة. في المقابل، يحدث الدفاع المناعيّ بشكل مستقل عن الكم، لأنه يدخل في تفاعل مع سلبية الآخر. كما إنّ الذات المناعية، التي تدير معركتها داخليًا، تقاوم الآخر وتعترض طريقه، حتى عندما لو كان بأقل كمية ممكنة.

لم يعد العنف (Gewalt) المتمثّل في الإيجابية الناجمة عن الإفراط في مستويات الإنتاج والإنجاز والاتصال "فيروسيًا". ولا يوفّر علم المناعة طريقةً للتعامل مع هذه الظاهرة. فالاعتراض الذي يحدث كنوعٍ من التجاوب مع الإيجابية الزائدة لا يرقى إلى مستوى الدفاع المناعيّ، ولكن يمكن اعتباره كما لو كان رفضًا أو استبعادًا هضميًا-عصبيًا. وبالمثل، لا يشكّل الإرهاق والتعب والاختناق، حتى مع وجود الكثير منهم، ردود فعل مناعية. تتعلّق هذه الظواهر بالقوة العصبية، وهي ليست فيروسية لأنها لا تُستمد من السلبية المناعيّة. تمتلئ نظرية قوة العنف عند بودريار بالكثير من الحجج والتعريفات الملتبسة؛ لأنها تحاول وصف عنف الإيجابية -أو، بعبارة

(1) Ebd., S. 86.

أخرى، عنف النفس عندما لا تنطوي بداخلها على أي حضور للآخر -بعبارات مناعية. هكذا يكتبُ:

”عنف الشبكات والافتراضيّ هو من النوع الفيروسي: إنه عنف الإبادة اللطيفة، الذي يعمل على المستويين الجيني والتواصلي؛ عنف الإجماع... عنف فيروسي، بمعنى أنه لا يعمل وجهًا لوجه، ولكن عن طريق التجاور، والتّماس، والعدوى، ورد الفعل المتسلسل، هدفه هو فقدان كافة حصوننا. وأيضًا بمعنى أن هذا الفيروس يعمل، على عكس العنف التاريخي المتمثل في النفي، بشكل مفرط في إيجابيته، كما لو كان بؤرة سرطانيّة تتكاثر بصورة لانهائيّة عبر ملايين الخلايا العشوائية. في الواقع، هناك نوع من التواطؤ بين الافتراضيّ والفيروسيّ، أو بالأحرى صلة قرابة وثيقة بينهما[1]“.

وفقًا لجينولوجيا الاعتداء (أو الهجوم) (Feindschaft) التي يحددها بودريار، يتّخذ العدو مكانه، في المرحلة الأولى، كما لو كان ذئبًا يتربص بفريسته. إنه ”عدو من الخارج يشن هجومه وحربه على الذات، التي تدافع عن نفسها عبر بناء التحصينات والجدران“[2]. في المرحلة التالية، يتبنّى العدو سلوك الفأر، فيغدو خصمًا يعمل تحت الأرض، ويكافحه المرء عن طريق ما يمتلكه من طاقات صحية. بعد مرحلة أخرى، يصفها بودريار بمرحلة الحشرة، يفترض العدو أخيرًا شكلًا فيروسيًا: «تتحرك الفيروسات بشكل فعال في المرحلة الرابعة، بحيث يصعب على ميكانيزمات الدفاع صدّها؛ لأنها غدت قائمة في قلب النظام ذاته»[3]. الآن هو «عدو شبحيّ»، يبدو كما لو كان «متسلّلًا ينتشر في كافة أرجاء المكان، وينزلق داخل كل مخبأ، وينفذ من كل فرجة موجودة داخل الجدار»[4]. ينبع العنف الفيروسي من الشوارد الحرّة التي تثبت نفسها في جدار النظام

(1) Ebd., S. 54.
(2) Jean Baudrillard, Der Geist Des Terrorismus, Wien 2002. S. 85.
(3) Ebd., S. 86.
(4) Ebd., S. 20.

كخلايا إرهابية نائمة، ثم تنقضّ بغتةً لتقوّضه من الداخل. يؤكد بودريار أن الإرهاب، بوصفه السمة الرئيسة للعنف الفيروسي، يمثل تمردًا من الآخر الأجنبي ضدّ العالم.

حتى في الشكل الفيروسي، يخضع الاعتداء لمخططٍ مناعيٍّ ما: يتطفل فيروس العدو على نظامٍ يعمل على نحو مناعي لمقاومة الغزاة. على كل ذلك، فإن جينولوجيا الاعتداء ليست هي ذاتها جينولوجيا العنف. عنف الإيجابية لا يفترض ولا يتطلّب العداء. وهو يتكشف على وجه التحديد داخل مجتمع يتمتع بالسلاسة والدعة. وبالتالي، فإنه يؤكد ذاته بوصفه غير مرئي أكثر من العنف الفيروسي. إنه يسكن المساحة الخالية من السلبية داخل النفس، حيث لا يحدث استقطاب بين الداخل والخارج، أو المألوف والأجنبي.

إن الإيجابيات السائدة في العالم تسمح بظهور أشكال جديدة من العنف؛ فهي لا تنبع من الآخر المناعي، بل تحايث النظام ذاته. ونتيجة تلك المحايثة، فإنها لا تنطوي على أي دفاع مناعي. إن العنف العصبي يؤدي إلى احتشاء نفسي يتمثّل في الرعب من المحايثة. وهذا يختلف جذريًا -وفقًا للمعنى المناعي- عن الرعب الذي ينتج في مواجهة الأجنبي. إن ميدوسا[1] (Medusa) هي بالتأكيد ذلك الآخر المناعي في شكله الفائق. إنها تؤيد فكرة التغيير الجذري، حيث لا يمكن للمرء أن ينظر إليها دون هلاك. من ناحية أخرى، يهرب العنف العصبيّ من كل الدفاعات المناعيّة، لأنه لا يحمل أيّ سلبية. عنف الإيجابية لا يمنع، بل يُشبع؛ لا يستبعد، بل يستنفد. هذا هو السبب في أنّه لا يمكن الوصول إلى تصور غير وسائطي عنه.

(1) ميدوسا أو مدوسا: كانت في البدء بنتًا جميلة، غير أنها مارست الجنس مع بوسيدون في معبد أثينا وهذا ما جعل أثينا تغضب، فحولتها إلى امرأة بشعة المظهر كما حولت شعرها إلى ثعابين، وكان كل من ينظر إلى عينيها يتحول إلى حجر. وبما أن مدوسا كانت قابلة للموت، فقد تمكن برسيوس بمساعدة هرمس -حسب الميثولوجيا الإغريقية- من القضاء عليها وقطع رأسها لما نظر إلى صورة انعكاسها في درع أثينا، وأهدى رأسها لأثينا التي كانت قد ساعدته وقامت بوضعه على درعها المسمى بالأيغيس. مزودة بدرع عاكس، وصنادل مجنحة، وكيس خاص لرأسها، تتسلل فرساوس إلى ميدوسا بينما هي نائمة، وتقطع رأسها، ثم تستخدمها كسلاح لتحويل الأعداء إلى حجر. (المترجم)

لا يمكن أن يفسّر العنف الفيروسي الأمـراض العصبية مثل الاكتئاب، واضـطراب فـرط الحركة ونقص الانتـباه، أو متلازمة الإرهاق؛ ذلك لأنه يتبع مخططًا مناعيًا للداخل والخارج، للخاص وللمغاير، هذا يفترض وجـودَ شكلٍ من أشكال التفرد أو الغيرية اللذين يقفان في مواجهةٍ للنظام. لا ينبع العنف العصبي من سلبية النظام الخارجي، وبدلاً من ذلك، يمكن النظر إليه بوصفه عنفًا كامنًا؛ أي كنظام محايث للعنف. الاكتئاب، واضطراب فرط الحركة ونقص الانتباه، ومتلازمة الاحتراق النفسي؛ هي مؤشرات للإيجابية الزائدة. وتحدث متلازمة الاحتراق في الوقت الذي ترتفع فيه درجة حرارة الأنا، والتي تنتج عن التضخم الداخلي للذات. وعلى نحوٍ مشابه، لا يمثل فرط النشاط الزائد فئة مناعية، بل هو شكل من أشكال تضخم الإيجابية.

ما وراء المجتمع التأديبيّ

لم يعد مجتمع اليوم منسجمًا مع تصور فوكو عن المجتمعات التأديبيّة داخل المستشفيات والملاجئ والسجون والثكنات والمصانع. فقد حلّ محلّه نظامٌ آخر منذ فترة طويلة؛ وهو نظام يعبّر عنه مجتمع صالات اللياقة البدنية وأبراج المكاتب والبنوك والمطارات ومراكز التسوق والمختبرات الوراثيّة. لم يعد مجتمع القرن الحادي والعشرين مجتمعًا تأديبيًا، بل هو بالأحرى مجتمع للإنجاز (Leistungsgesellschaft). وبالمثل، لم يعد أفراده "ذواتًا مرنة قابلة للتشكل"، بل "ذواتًا للإنجاز". فهم يديرون أنفسهم بأنفسهم. لقد باتت جدران المؤسسات التأديبية، التي تقوم بالفصل بين الشخص الطبيعيّ وغير الطبيعيّ، بالية. وبالتالي، لم يعد تحليل فوكو للسلطة قادرًا على تفسير التغيرات النفسية والطوبولوجية التي حدثت عندما تحوّل المجتمع التأديبي إلى مجتمع للإنجاز. كما إن مفهوم "مجتمع التحكم" المتداول بشكل واسع لا يساعدنا على فهم هذا التغير؛ حيث لا يزال مشتملًا على الكثير من السلبية.

في الواقع، يبدو المجتمع التأديبيّ مجتمعًا سلبيًا. حيث يمكن التعرّف عليه عبر سلبية الحظر. الأداة الشكلية السلبية التي تحكمه هي أداة النهي "لا". وعلى المنوال نفسه، فإن سلبية الإلزام القهريّ تلتزم بالفعل "ينبغي". غير أنّ مجتمع الإنجاز يمضي قدمًا، وعلى نحو مضطرد، في التخلي عن السلبية. حيث إنّ مضاعفة عملية التحرر من القيود تدعم تلك العملية. "القدرة غير المحدودة" هي التعبير الشكليّ الإيجابي لمجتمع الإنجاز. إنّ شكله التعددي -ذلك التأكيد المتواصل على: "أجل، يمكننا فعل ذلك"- يمثّل توجهًا إيجابيًا يمكنه تلخيص طبيعة مجتمع الإنجاز، حيث تستبدل المشاريع والمبادرات والمحفزات بالمحظورات والوصايا والقوانين. لا يزال المجتمع التأديبي محكومًا بأداة النهي "لا". وهي سلبية قادرة على إنتاج المجانين والمجرمين. في المقابل، فإن مجتمع الإنجاز ينتج عنه

مرضى الاكتئاب أو أولئك الخاسرون.

على نحو مضطرد، يواصل النموذج الإرشادي في التحوّل من المجتمع التأديبي إلى مجتمع الإنجاز. من الواضح أن الدافع وراء مضاعفة الإنتاج يسكن اللاشعور الاجتماعي. فخارج نطاق معين من الإنتاجية، تصل التكنولوجيا التأديبية بمفردها -أو، بالتناوب، مع المخطط السلبي للحظر- إلى حدها الأقصى. ومن أجل زيادة الإنتاجية، يُستبدل نموذج الإنجاز بنموذج التأديب، أو بعبارة أخرى، بعد الحصول على مستوى معين من الإنتاجيّة، يعمل المخطط الإيجابي لـ"يمكنك فعل ذلك" على إعاقة سلبيّة الحظر من التوسع على نحو أكثر. "يمكنك فعل ذلك" هي أكثر فاعلية على نحو كبير من سلبية "ينبغي"؛ لذلك يتحول اللاشعور الاجتماعي من "ينبغي" إلى "يمكنك...". إن ذات-الإنجاز أسرع وأكثر إنتاجية من ذات-الطاعة. ومع ذلك، فإن "يمكنك...." لا تلغي "ينبغي" على نحو تام؛ فلا تزال الذات الامتثالية حتى الآن تتصف بالانضباطية، وقد وصلت بالمرحلة التأديبية إلى ذروتها. "يمكنك..." تُضاعف من مستوى الإنتاجية، وهو الهدف من التكنولوجيا التأديبية، وهذا بالضبط ما تفضي إليه الصيغة الآمرة لـ"ينبغي....". وعندما يتعلق الأمر بزيادة الإنتاجية، لا يوجد فاصل بين "ينبغي" و"يمكنك"؛ فالتناوب بينهما هو الذي يسود.

يحدّد الآن إهرينبرغ (Alain Ehrenberg) موقع الاكتئاب في ظل الانتقال الحاصل من المجتمع التأديبي إلى مجتمع الإنجاز:

"لقد بدأ الاكتئاب في التصاعد عندما انتُهك النموذج الإرشادي التأديبي للسلوكيات، وقواعد السلطة ومراعاة المحظورات التي قدمت للطبقات الاجتماعية وكلا الجنسين نصيبًا محددًا، إضافة إلى مخالفة المعايير التي دعتنا إلى القيام بمبادرات شخصية من أجل التقدم على الآخرين عن طريق إلزامنا بأن نكون أنفسنا... إلا أن الشخص المكتئب يفتقد القدرة على التقدم؛ لقد أصابه السأم

من أن يصبح نفسه“[1].

ومع ذلك، من الناحية الإشكاليّة، لا ينظر إهرينبرغ إلى الاكتئاب إلا من جهة اقتصاد الذات: فالإلزام الاجتماعي فقط بالانتماء إلى الذات يجعل للاكتئاب شكلًا واحدًا. وبالنسبة إلى إهرينبرغ، يعدّ الاكتئاب هو التعبير المَرضيّ عن فشل الإنسان الحديث في أن يصبح هو نفسه. غير أنّ الاكتئاب -وهو ما يتجاهله إهرينبرغ- ينتج أيضًا من الارتباط الإقفاري[2] (Bindungsarmut) والذي يعد سمةً من سمات التشظي المضاعف وتفتّت الحياة داخل المجتمع. وبالمثل، يغضّ إهرينبرغ الطرفَ عن العنف المنهجيّ الذي يسكن مجتمع الإنجاز، والذي يفضي إلى الإصابة بالاحتشاء النفسي. ليس من الضروري فقط الانتماء إلى الذات، ولكن الضغط لتحقيق ذلك يؤدي إلى الاكتئاب الشديد أيضًا. في ضوء ذلك، لا تعبر متلازمة الإرهاق عن النفس المنهكة بقدر ما تعبّر عن الرّوح المنهكة.

يسود الاكتئاب، وفقًا لإهرينبرغ، عندما تغدو الوصايا والمحظورات الخاصة بالمجتمع التأديبي جزءًا من المسؤولية الذاتية والمبادرة الفردية. في الواقع، ليس الإفراط في المسؤولية والمبادرة الفردية هما ما يفضيان إلى الإصابة بالمرض، ولكن الإلزام من أجل الإنجاز: الصيغة الملزمة الجديدة لمجتمع العمل في عصر الحداثة المتأخرة. يقارن إهرينبرغ خطأً بين الطبيعة الإنسانيّة في وقتنا الراهن وبين تصور نيتشه عن ”الإنسان الأعلى صاحب السيادة“:

”لقد غدا إنسان نيتشه، الذي يحظى بالسيادة، ظاهرة جماهيريّة؛ فليس من أحد فوقه يمكن أن يخبره بما يجب عليه أن يكون لأنه المالك الوحيد لنفسه“[3].

---

(1) Alain Ehrenberg, Das Erschöpfte Selbst. Depression Und Gesellschaft In Der Gegenwart, Frankfurt A. M. 2008, S. 14 F.

(2) يستعير المؤلف هنا مصطلحًا معروفًا في المجال الطبي لوصف حالة مرضية عصبية تعدّ علامة من العلامات الممهدة للإصابة بالسكتة الدماغية. (المترجم)

(3) *Ebd., S. 155.*

في الواقع، قد يعترض نيتشه على وصف هذا النوع من البشر، الذي يوجد في خضم عملية متلاحقة من الصيرورة الواقعية التي تحدث على نحو جماعي، بأنه إنسان السيادة الأعلى، وقد يجده أقرب لما أطلق عليه «الإنسان الأخير»[1]، «الذي لا يهمه شيء سوى العمل»[2]. فالنوع البشري الجديد، الذي يقف في مجابهة موجات من الإيجابية المفرطة دون أي دفاع، يفتقر إلى أي سيادة خاصة به. الوجود الإنساني الاكتئابي هو نوع من العمالة الحيوانيّة التي تستغل نفسها، وهي تفعل ذلك طواعية، دون قيود خارجية؛ إنها الذئب والفريسة في الآن ذاته. إن الذات، بالمعنى القوي للكلمة، لا تزال تمثّل مقولةً مناعية، ومع ذلك، يُفلت الاكتئاب من كافة المخططات المناعية. ينفجر في الوقت الذي لم تعد فيه ذات-الإنجاز قادرة على أن تكون قادرة[3] (nicht mehr können kann). الاكتئاب، أولاً وقبل كل شيء، هو الإعياء الإبداعي والقدرة المستنزفة (Schaffens-und Könnensmüdigkeit).

إن الشكوى التي يفصح عنها الفرد الاكتئابي دومًا عبر إعلانه أن "لا شيء ممكن"، تحدث فقط في ظل مجتمع يفكر بأن "لا شيء مستحيل". فإنعدام إمكانية أن تكون قادرًا على أن تكون قادرًا تفضي إلى التوبيخ الذاتي المدمّر والعدوان التلقائي على الذات. تجد ذات-الإنجاز نفسها في مواجهة قتالية مع ذاتها، وتنتهي تلك المعركة وقد

---

(1) من المهم الإشارة هنا إلى أن الإنسان الأخير عند نيتشه يعني العبد الذليل الخاضع الذي يتلذذ بعبوديته ويرفع من قيمة العمل إلى حد التقديس والعبادة. ويبدو أن استحضار ما ذكره فرانسيس فوكوياما، الذي استعار مفهوم الإنسان الأخير من نيتشه، في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير مهمًا في هذا السياق. «الإنسان الأخير عند نيتشه هو، أساسًا، العبد الظافر. لقد كان مؤلّف زرادشت على اتفاق مع هيغل: المسيحية كانت أيديولوجيا العبيد، والديمقراطية تمثّل شكلًا معلمنًا من المسيحية. فمساواة جميع البشر أمام القانون كانت بمثابة تحقيق المثال المسيحي على الأرض لمساواة جميع المؤمنين في مملكة السماء. بيد أنّ الإيمان بمساواة البشر أمام الله لم يكن في الحقيقة إلّا حكمًا مسبقًا، متولّدًا من الغلّ، غلّ الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم. فالدين المسيحي يتأصّل في وعي الضعفاء لكيفيّة موارية الأقوياء وذلك بحصرهم في قطيع، بفضل أسلحة غفران الذنب والضمير. وخلال الأزمنة الحديثة، انتشر هذا الحكم المسبق بطريقة لا يمكن مقاومتها، ليس لأن حقيقته كانت جليّة، وإنّما بسبب تزايد عدد الضعفاء». (المترجم)

(2) الإنسان الأخير عند نيتشه يرفع من مستوى الصحة إلى درجة الإله. انظر:
Prach Zarathustra, Kritische Gesamtausgabe, 5. Abteilung, 1. Band, S. 14 (المؤلف)

(3) راجع تفاصيل هذه الفكرة في الفصل الذي خصصه المؤلف لها في كتابه معاناة إيروس. (المترجم)

أصيبت بجرح غائر لا يندمل. إن الاكتئاب هو مرض مجتمع يعاني من الإيجابية المفرطة. إنه يعكس حرب الإنسانية على نفسها.

إن ذات-الإنجاز تقف متحرّرة من أيّ نموذج خارجي للهيمنة (Herrschaftsinstanz) يجبرها على العمل، أو يعمل على استغلالها بشكل مباشر. إنها سيدة نفسها وأميرتها. وبالتالي، فإنها لا تخضع لأحدٍ، وإنما تخضع لنفسها فقط، وهي من هذا المنطلق تختلف عن ذات-الطاعة. ومع ذلك، فإن اختفاء الهيمنة الخارجية لا يجلب معه الادّعاء بالحرّية. بدلًا من ذلك، فإنّه يجعل من الحرية والقهر وجهين للعملة نفسها. وبالتالي، فإنّ ذات-الإنجاز تقدّم نفسها إلى الحرية القهرية؛ أي إلى القيود التي تبدو متحررة، والمتمثلة في تعظيم الإنجاز، حيث يتصاعد العمل والأداء المفرطان ليقوما بدور الاستغلال الذاتي[1]. وهذا الوضع يبدو أكثر فاعلية من استغلال الآخر، لأن الشعور بالحرية يكون حاضرًا فيه. فالمُستغِل هو المُستَغَل في الوقت ذاته. ولم يعد بالإمكان تمييز الجاني عن الضحية. كما تنتج هذه المرجعيّة الذاتيّة حرّية متناقضة تتحول بغتةً إلى عنفٍ نتيجة البنى القهريّة التي تسكنها. إنّ الانحرافات النفسية لمجتمع الإنجاز ما هي إلا مظاهر مَرضيّة لمثل هذه الحرّية المتناقضة.

(1) ترتبط الحرية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بالسلبية. فهي دائمًا محاولة للتحرر من القيد أو التملص من الأنظمة الأخرى المناعية. لكن عندما تتحوّل السلبية إلى إيجابية مفرطة، وينتفي التمييز بين وجود القيد أو غيابه، وتختفي الحرية أيضًا. (المؤلف)

التأنّي العميق

تعبّر الإيجابية المفرطة عن نفسها في شكل إفراط في المثيرات، والمعلومات، والمحفزات. وهي تُلحق التغيير الجذري ببنية الانتباه واقتصاده. حيث يغدو الإدراك الحسي مجزّأً ومتناثرًا. علاوة على ذلك، تُفضي أعباء العمل المتراكمة إلى حتمية اعتماد ترتيبات معينة خاصة بالوقت والانتباه (Zeitund Aufmerksamkeitstechnik)؛ ما يؤثر بدوره على بنية الانتباه والإدراك. في الواقع، لا يُمثل الموقف المتّخذ تجاه الوقت والبيئة المعروف باسم "تعدد المهام" شكلًا من أشكال التقدم الحضاري. فالبشر، داخل مجتمع العمل والمعلومات، في عصر الحداثة المتأخر، لا يمتلكون القدرة الذاتية النابعة من داخلهم على القيام بمهام متعددة، بل هو وضع مفروض عليهم من داخل المجتمع. وبدلًا من أن تكون تلك القدرة مؤشرًا على التقدم، فإنها تصل بالإنسان إلى درجة عالية من الانحدار. حيث تعدّد المهام أمر شائع بين الحيوانات البرية؛ إنها آلية متأصلة لا غنى عنها للبقاء على قيد الحياة في البرية.

فذلك الحيوان المنشغل بطعامه، يجب أن يُجهّز نفسه أيضًا للقيام بمهام أخرى. على سبيل المثال، يجب أن يحتفظ بمنافسيه بعيدًا عن فريسته. يجب باستمرار أن يكون حذرًا، لئلا يؤكل أثناء تناوله لوجبته. وفي الوقت ذاته، يجب أن يحرس صغاره ويراقب شريكه الجنسي. في البرّية، يضطر الحيوان لتوزيع انتباهه بين الأنشطة المختلفة. هذا هو السبب في أن الحيوانات غير قادرة على الاستغراق التأملي؛ فهي كائنات موزعة بين الأكل والتكاثر. ليس بمقدور الحيوان أن يستغرق في حالة من التفكير والتأمل فيما يواجهه (Gegenüber) لأنه يتوجب عليه أيضًا التعامل مع بعض الأمور التي تحدث في الجوار. ولا يقتصر الأمر، بالنسبة إلى الفرد داخل مجتمع الإنجاز، على القيام بمهامٍ متعددةٍ فحسب؛ بل أيضًا على أنشطة أخرى مثل ألعاب الفيديو وما إلى ذلك؛ مما

يوفر شكلًا سطحيًا ثابتًا من الانتباه؛ وهو ما يشبه اليقظة الحذرة لدى الحيوانات البرية. إن التطورات الاجتماعية الأخيرة التي أفضت إلى تغيرات بنيويّة على مستوى الانتباه لتنقله إلى مستوى اليقظة الحذرة، يفضي بالمجتمع الإنساني إلى الانحدار على نحو بالغ العمق إلى الحياة البرية. على سبيل المثال، يتخذ التنقر الآن شكلًا وبائيًا بين البشر. إنّ الاهتمام بالحياة الجيدة، والذي يشمل أيضًا الحياة كعضو داخل المجتمع، يُسطَّح بدرجة كبيرة حتى يغدو اهتمامًا فقط بالبقاء على قيد الحياة.

نحن مدينون للإنجازات الإنسانية الثقافية -بما في ذلك الفلسفة- بالانتباه التأملي العميق. حيث تفترض الثقافة وجود بيئة تتوافر فيها إمكانية القيام بعمليات قائمة على التأمل العميق. في الواقع، وعلى نحو مضطرد، ثمة عملية إحلال تحدث لشكل مختلف تمامًا من الانتباه محل الاستغراق التأملي العميق؛ إنه فرط الانتباه. وتتمثل الخاصية المميزة له في الانتقالات المجزأة للوعي، حيث التغير المتلاحق في مستويات التركيز بين المهام المختلفة ومصادر المعلومات والعمليات. ونظرًا لأن الانتباه المفرط لا يظهر تسامحًا مع فكرة التأني، فإنه لا يعترف بالتأني العميق الذي يصاحب العملية الإبداعية. يسمي فالتر بنيامين هذا التأني العميق "طائر الأحلام الذي يفقس بيضة الخبرة"[1]. وإذا كان النوم يمثّل منطقة الاسترخاء الجسديّة، فإن التأني العميق هو ذروة الاسترخاء العقليّ. إن الاندفاع المحموم المحض لا يُنتج شيئًا جديدًا. يستنسخ ويسرع مما هو متاح بالفعل. يأسف بنيامين على أن أعشاش طيور أحلام السكينة والهدوء والتؤدة قد هُدمَت في عالمنا الحديث، الذي لم يعد يتحمل فكرة «النسج». إن التأني هو «نسيج رمادي دافئ في الداخل، تنسج عليه خيوط حريرية لامعة وملونة»؛ «في هذا النسيج ندثّر أنفسنا عندما نحلم». نكون «في المنزل... داخل زخرفة

(1) Walter Benjamin, Gesammelte Schriften Bd. Ii/2, Frankfurt A. M. 1977, S. 446.

بطانته»[1]. مع غياب الهدوء، تتلاشى «هبة الإصغاء»، ويختفي كذلك «الجمهور القادر على الإصغاء»، حيث يقف مجتمعنا النشط معارضًا على نحو تام لمثل تلك اللحظات من الاستكانة. إن «هبة الإصغاء» تستند على إمكانية إبداء اهتمام تأملي عميق؛ وهو ما لا يمكن للأنا مفرطة النشاط القيام به.

إذا كان ثمّ شخص يختبر التؤدة أثناء المشي، ليكتشف أثناء التجربة عدم ملاءمة تلك الخبرة له، فربما نجده، كمحاولة لتجاوز تلك الخبرة، يتحرك بلا هوادة على نحو مرتبك غير منظم ويبدأ أو يمضي بهذه الطريقة دون أن يكتسب خبرة جديدة تنقله من حالته إلى حالة أخرى. غير أنه إذا كان ثمة شخص آخر لديه قدر أكبر من التسامح مع تلك الحالة فسوف يدرك، بعد فترة من الوقت، أن المشي على هذا النحو يصيبه بالملل. وبالتالي، ستدفعه تلك الحالة لإيجاد نوع من الحركة المختلف تمامًا. غير أن الجري، أو السباق، لا يسفران عن طريقة جديدة في المشي. إنهما مجرد شكلين متسارعين له. أما الرقص أو الطيران الشراعي، فيمثّلان أشكالًا جديدةً تمامًا من الحركة. البشر فقط هم من يمتلكون القدرة على الرقص. قد يكون ذلك الملل الذي استولى على هذا الشخص أثناء المشي هو دافعه لاتخاذ خطوة الانتقال من المشي إلى الرقص. وبالمقارنة مع المشي الخطي، إلى الأمام مباشرة، فإن الحركة المعقدة للرقص تمثل شكلًا من أشكال المرح؛ كهروبٍ وتحرّرٍ من مبدأ الإنجاز على نحو كامل.

إن مصطلح الحياة التأملية (Vita Contemplativa) لا يُقصد به التوسل، كنوع من الحنين إلى الماضي، بعالم حيث كان الشعور بالوجود الأصيل يوجد داخل المسكن أو المأوى. بدلًا من ذلك، فإنه يرتبط بالخبرة التي على أساسها يكون الموضوع الجميل والمثالي، حاضرًا ومستمرًا في الوجود، وهي حالة تُفلت من كل تدخل

(1) Benjamin, Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Bd. V/1, Frankfurt A. M. 1982, S. 161.

بشري. إن العلامة الأساسية التي تميّزه تتمثل في توليد الدهشة إزاء الطريقة التي تبدو عليها الأشياء (So-Sein)، والتي لا علاقة لها بالتطبيق العملي أو العملية التي تحدث وفقًا لها. في العصر الحديث، يحلّ الشك الديكارتي محل الدهشة. ومع ذلك، لا يجب أن تكون القدرة على التأمل قاصرة فقط على الموضوعات الخالدة. لا سيما أن كل ما هو زائف أو غير واضح أو سريع الزوال لا يكشف عن نفسه إلا عبر انتباه تأملي عميق[1]. وبالمثل، فإن التأمل الدائم هو الذي بمقدوره الوصول إلى ظواهر طويلة وبطيئة. لاحظ بول سيزان، فنان الإصغاء التأملي العميق، ذات مرة أن بمقدوره رؤية رائحة الأشياء. تلك الرائحة القابلة للرؤية تستدعي في الواقع درجة عالية جدًا من الإصغاء التأملي العميق. يحتاج المرء، في الوضع التأملي، إلى اتخاذ بعض الخطوات نحو التخارج عن نفسه -إن جاز التعبير- ليغمر ذاته داخل المناطق المحيطة بها. يصف ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) طريقة سيزان في مراقبة المناظر الطبيعية كنوع من التخارج أو استبعاد الداخل (Entinnerlichung):

"... وعلى هذا، فإنّ أولى خطوات الرسام تجاهُل كل ما تعلمه من قبل، ثم محاولة استعادة بنية المنظر الخلوي من خلال الانفتاح عليه. وللقيام بذلك، لا بدّ أن يضفي الرسام الوحدة على كل ما يراه، وأن يعيد دمج ما تكتشفه العين. على الرسام أن يجمع بين أيدي الطبيعة الهائمة في قبضة لا تفلت أي شيء. ثم يبدأ في تلوين كل أجـزاء اللوحة في الوقت ذاته، حتى تكتسب اللوحة الامتلاء والكثافة، فتصل إلى مرحلة النضج في جميع أجزائها. يقول سيزان: 'يُفكّر المنظر الخلوي من خلالي وأنا عقله الواعي'"[2].

الإصغاء العميق فقط هو الذي يَحول دون حدوث «وثبات

---

(1) في هذا المعنى، كتب ميرلو-بونتي "لنتجاهل المظاهر الدبقة والمبهمة، ولنذهب مباشرة إلى الأشياء كما تتبدى لنا". انظر:
Maurice Merleau-Ponty, Das Auge Und Der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 1984, S. 16.

(2) Ebd., S. 15.

العينين» ويسفر عن رباطة جأش قادرة على «الجمع بين أيدي الطبيعة الهائمة». ومع غياب هذا العمق التأملي، تخطئ النظرة هدفها ولا يستقر لها حال، وتجد تعبيرها في اللاشيء. ومع ذلك، فإن الفن في الأساس هو «عمل تعبيري». حتى نيتشه، الذي استبدل الإرادة بالوجود، كان مدركًا بأن الحياة البشرية ستبلغ نهايتها، عبر فرط النشاط القاتل، عندما يستبعد منها كلّ مكون تأملي:

«عبر القضاء على لحظات الطمأنينة والصفاء، تتحوّل حضارتنا إلى بربرية من نوع جديد. إن الزمن النشط الذي لا يعرف استقرارًا، وتغيب عنه لحظات التأمل، يُفضي بعالمنا إلى كارثة محققة. وهذا هو السبب في أن أحد أهم الأفعال التصحيحية الضرورية للطبيعة البشرية التي يجب اتخاذها يتمثّل في التعزيز الكبير لعنصر التأمل فيها»[1].

(1) Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, Kritische Gesamtausgabe, 4. Abteilung, Bd. 2, Berlin 1967, S. 236.

الحياة النشطة

في كتابها الشرط الإنساني، تسعى حنا أرنت إلى إعادة الاعتبار لمفهوم الحياة النشطة (Vita Activa) والتعبير عن ثرائه الداخلي بطريقة جديدة، في مقابل تاريخ طويل مُنحت فيه الأولوية لمفهوم الحياة التأملية (Vita Contemplativa). في تقديرها، اختُزلت وجهة النظر التقليديّة، بطريقة خاطئة، مفهوم الحياة النشطة في الانهماك في العمل، مقابل اللاعمل (Nec-Otium) أو العمل المتواصل (A-Scholia)[1]. تربط أرنت إعادة الاعتبار للحياة النشطة بأولوية الفعل (Handeln) على العمل. وهذا يجعلها تلتزم بفكرة بطوليّة الفعل، مثلها في ذلك مثل معلمها هايدغر. ومع ذلك، فإن موت هايدغر المبكر يمنحنا إحدى الأفكار المرشدة لنا: فإمكانية الموت الكامنة في قلب الحياة، تفرض قيودًا على الفعل وتُضفي على الحرية قدرًا من التقيد. في المقابل، تشير أرنت إلى الفعل الممكن عند الولادة بوصفه فعلًا يُرسّخ لفكرة البطولة. وهي تعتقد بأن المعجزة تكمن في الولادة البشرية نفسها: البداية الجديدة التي يتوجّب على البشر استيعابها حال الولادة. حيث يُستبدل الاعتقاد بالفعل البطولي الذي هو بمثابة الالتزام الأصيل للبشرية، بالعمل المثير للإعجاب. وهذا من شأنه أن يرقى إلى منح هذا الفعل بعدًا شبه ديني:

«إن الفعل هو شيء أشبه بـ"أعجوبة أو معجزة (Wunder)"؛

(1) على عكس ما تدعي أرنت، لا يعلق التقليد المسيحي أهمية حصرية على الحياة التأملية. بالأحرى، الهدف هو تحقيق توازن بين الحياة التأملية والنشطة. بهذا المعنى، كتب القديس غريغوري العظيم: "يجب على المرء أن يعرف، إذا كان مسار الحياة الجيد يتطلب أن يمر المرء من الحياة النشطة إلى الحياة التأملية، فمن المفيد في كثير من الأحيان عندما تعود الروح من الحياة التأملية إلى الحياة النشطة، أن تضفي شعلة التأمل المضاءة في جوهرها كمالها غير المنقوص على النشاط. وبالتالي، يجب أن تؤدي الحياة النشطة إلى التأمل، بقدر ما يجب أن ينطلق التأمل مما لاحظناه ويعيدنا إلى الحياة النشطة مرة أخرى". انظر:
Alois M. Haas, Die Beurteilung Der Vita Contemplativa Und Active In Der Dominikanermystik Des 14. Jahrhunderts, In: Arbeit Muße Meditation, Hrsg. Von B. Vickers, Zürich 1985, S. 109-131, Hier: S. 113).

إنه "قدرة... عجيبة" تضفي الإيمان والأمل على الأمور الإنسانيّة. وربما وجد البعد الخلاصي للفعل، في أكثر أشكاله المجيدة والأكثر تعبيرًا، في الكلمات القليلة التي أعلن بها الإنجيل عن "البُشرى السعيدة" التي تنص على: 'لقد ولد طفل لنا'»[1].

وفقًا لأرنت، يحبط المجتمع الحديث، بوصفه مجتمعًا «للعمل» (Arbeitsgesellschaft)، أي محاولة لاستبدال الفعل بالعمل لأنه يعمل طوال الوقت على انحدار الوضع الإنساني إلى مستوى العمالة الحيوانية؛ كما الدابة التي تحمل ما لا يطاق. يكشف الفعل، كما تذكر أرنت، عن إمكانيات جديدة في العديد من الظروف، لكن الإنسانية الحديثة تقف بشكل سلبي تحت رحمة عملية العيش المجهول. وبالتالي، ينحل التفكير إلى عمليات حسابية، مجرد عمل دماغي ("محض تقدير حسابي للعواقب"). إن كافة أشكال الحياة النشطة، سواء ما يتعلق الإنتاج أو التمثيل، تنحدر إلى مستوى العمل البسيط. وكما تذهب أرنت، بدأت الحداثة بتفعيل بطولي لم يسبق له مثيل للقدرات البشرية، ومع ذلك تنتهي بالسقوط في نوع من السلبية القاتلة.

غير أن تفسير أرنت للمقدار الذي بلغه انتشار العمالة الحيوانية لا يضع في اعتباره التطورات الاجتماعية الأخيرة. فهي تؤكد على أن حياة الفرد الحديث "غارقة في صيرورة الحياة الذاخرة بالأنواع"؛ وفي ظل تلك الظروف، سيصبح "القرار النشط الوحيد" هو "التخلي"، إذا جاز التعبير، عن "الفردية" و"الرضوخ" لـ"الشكل الوظيفي من السلوك"[2].

إن الصيغة المطلقة التي أصبح عليها العمل تنبع من حقيقة «أنه مع صعود المجتمع[،] حدث في النهاية صعود للنوع الذي أثبت نفسه»[3]. لهذا اعتقدت أرنت أنها قد تمكنت من تحديد علامات

(1) Hannah Arendt, Vita Activa Oder Vom Tätigen Leben, München 1981, S. 317.

(2) Ebd., S. 406.

(3) Ebd., S. 409.

الخطر «التي قد يكون الإنسان، منذ داروين، ...فيما يتعلق بالتطور إلى هذا النوع من الحيوانات، قد تخيّل أنه قد وصل إليها»[1]. وهي تفترض أن جميع الأنشطة البشرية، إذا نُظر إليها من نقطة بعيدة بما فيه الكفاية في الكون، لن تظهر بعد الآن كأفعال ولكن كعمليات بيولوجية. وبناءً على ذلك، وبالنسبة إلى ذلك المراقب في الفضاء الخارجي، ستغدو المحركات أشبه بالطفرة البيولوجية: يُحاط جسم الإنسان بغطاء معدني كما الحلزون، مثل البكتيريا التي تتفاعل مع المضادات الحيوية عن طريق التحوّر إلى سلالات مقاومة[2].

لا تتطابق أوصاف أرنت للعمالة الحيوانية الحديثة مع ما يمكن ملاحظته في مجتمع الإنجاز اليوم. حيث لا يتخلى العمال الحيوانيون في مرحلة الحداثة المتأخرة عن تفردهم أو أناواتهم من أجل الاندماج، في العمل الذي يؤدونه، في خضم صيرورة الحياة المجهولة للأنواع. بدلاً من ذلك، يُعزّز مجتمع العمل المعاصر، كمجتمع للإنجاز والأعمال، من القيم الفردية. وهو يعمل على تزويد أفراده، من العمال الحيوانيين، في مرحلة الحداثة المتأخرة، بصيغة مؤقتة من الأنا المتضخمة التي قد تصل حد الانفجار. وهذا الأمر لا يعبر عن شيء جيد. فإذا تخلّى المرء عن فرديته وذاب في صيرورة حياة الأنواع بالكامل، فسيمتلك على الأقل قدرًا من السكينة (Gelassenheit) الذي يكون عليه الحيوان. لكن العامل-الحيوان، في زمن الحداثة المتأخرة، ليس سوى حيوان فردي يعاني من فرط النشاط الحركي والعصبي. يجب أن تكون ثمة إجابة أخرى عن السبب وراء ذوبان كافة الأنشطة البشرية في أواخر الحداثة إلى مستوى العمل المحض، والأهم من ذلك هو سبب انتشار هذه العصبية المحمومة.

إن فقدان الإيمان الحديث لا يتعلق فقط بالإله أو الحياة الأخرى. إنه ينطوي على فقدان الاعتقاد في الواقع نفسه، ويجعل الحياة البشرية عابرة على نحو جذري. لم تكن الحياة يومًا ما عابرة مثلما

(1) Ebd., S. 411.

(2) Ebd.

هي اليوم. ليس فقط الحياة البشرية، ولكن العالم بشكل عام أصبح سريع الزوال. لم يعُد شيءٌ ما يمتلك قدرًا من الديمومة أو الجوهر (Bestand) المستقر. ومع وضع هذا النقص الذي يكون عليه الوجود في الاعتبار، يمكننا تفهّم هذا الحضور القوي للتوتر والقلق المرضيّين.

وبالمثل، فإن الانتماء إلى نوع ما قد يفيد حيوانًا يعمل من أجل تحقيق لحظات من السكينة والراحة. ومع ذلك، فإن الأنا (Ich) في مرحلة الحداثة المتأخرة، تقف وحدها تمامًا في العراء. حتى الأديان، كوسائل مساعدة للتغلب على الموت، والتي من شأنها أن تزيل الخوف منه، وتنتج شعورًا بالديمومة، سارت في الطريق ذاته. إن القضاء على سردية العالم بشكل عام يعزّز الشعور بالزوال ويجعل الحياة عارية. العمل داخل مجتمع الإنجاز هو نوع من النشاط العاري، الذي ينهك الروح. وهو يتوافق على نحو كامل مع الحياة العارية، ويحدد كلًا منهما الآخر؛ إنهما وضعان مشروطٌ كلّ منهما بالآخر. ونظرًا للغياب الكامل للتقنيات السردية التي من شأنها التغلب على الموت، ينشأ الإلزم القهري غير المشروط للحفاظ على صحة الحياة. وقد لاحظ نيتشه بالفعل أن تمجيد الصحة قد حل محل تمجيد الإله، بعد موته. وفي حال ما إذا كان أفق المعنى ممتدًا إلى ما بعد الحياة العارية، فمن المؤكد أنه لم يكن لتقديس الصحة أن يتّخذ مثل هذه المكانة المطلقة.

إن الحياة اليوم تنحدر إلى مستوى أقل من حياة الإنسان المستباح أو المهدور دمه[1] (Homo Sacer). ويشير هذا الأخير، في

(1) المستباح أو المهدور دمه (Homo Sacer): هو حالة من حالات القانون الروماني تصف الشخص المعاقب الذي كان يجيز القانون الروماني قتله من قبل أي شخص دون أن يترتب على ذلك عقاب من أي نوع. غير أن هذا المنبوذ لم يكن موضوعًا للتضحية به في طقوس دينية. إن دلالة المصطلح "Sacer" في العقيدة الرومانية القديمة لا يتطابق على الإطلاق مع المعنى الذي اتخذه المصطلح بعد المسيحية، والذي اعتُمد بعد ذلك في اللغة الإنجليزية كمقدس. في وقت مبكر من العقيد الرومانية، تشير كلمة "Sacer" إلى كل ما هو "منبوذ" عن المجتمع ويشمل كلًا من "الملعونين" و"الشواذ". ويتناقض هذا المفهوم المقدس مع المعنى العبراني للمصطلح الذي يشير إلى المقدس. كان الشخص المنبوذ يعني ببساطة أن الشخص قد استبعد من المجتمع وحُرم من جميع الحقوق وجميع الوظائف داخل المجتمع المدني. من الناحية القانونية كان المصطلح يعني أن هذا الشخص يمكن قتله دون اعتبار القاتل قاتلًا. (المترجم)

الأصل، إلى الشخص المغضوب عليه من المجتمع كنوع من العقاب له؛ قد يقتله شخص آخر دون أن يعاقب على ذلك. وفقًا لجورجيو أغامبين، فإن هذا المنبوذ، يشير إلى الحياة المستنزفة للغاية. ومن الأمثلة التي قدمها؛ اليهود داخل معسكرات الاعتقال، والسجناء في غوانتانامو، والأشخاص الذين لا يحملون أوراقًا للهوية أو طالبو اللجوء الذين ينتظرون الترحيل في مكان لا يعمل فيه القانون، والمرضى المتّصلون بالأنابيب داخل غرف العناية المركزة. إذا كان مجتمع الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة قد دفعنا جميعًا صوب الحياة العارية، فلا ينطبق ذلك فقط على الأشخاص المهمشين أو أولئك الذين يخضعون إلى حالة الاستثناء، أي المُستبعَدين؛ بل جميعنا، بلا استثناء، قرابين مقدسة. ومع ذلك، فإن هذه الحياة العارية تمتلك خاصيةً تحول دون استنزافها على نحو مطلق؛ فهي لا يمكن استنزافها أو القضاء عليها بالكامل. إنها تشبه الموتى الأحياء، إذا جاز التعبير. وهنا تتحول كلمة (Sacer) من الإشارة إلى "المنبوذ" إلى "المقدس". الآن تغدو الحياة العارية، مجرد الحياة في حد ذاتها، مقدسة، وبالتالي يجب الحفاظ عليها بأيّ ثمن.

يحدث فرط النشاط والعمل الهيستيري والإنتاج، كردة فعل على الحياة التي أصبحت عارية وعابرة بشكل جذري. كما يلعب تسريع الحياة المعاصرة أيضًا دورًا في هذا الفقر الوجودي الذي نعاني منه. مجتمع العمل والإنجاز ليس مجتمعًا حرًا. فهو يُولّد قيودًا جديدة. في نهاية المطاف، فإن جدلية السيد والعبد لا تُسفر عن مجتمع يكون فيه كل فردٍ حرًا وقادرًا على الترفيه أيضًا.

بدلًا من ذلك، فإنه يفضي إلى مجتمع العمل الذي أصبح فيه السيد نفسه عبدًا عاملًا. في مجتمع الإلزام القهري هذا، يحمل كل شخص معسكرًا داخليًا للعمل. ويحدد هذا المعسكر العمالي في ضوء أن كل شخص هو في الوقت ذاته سجينًا وحارسًا؛ مجنيًا عليه وجانيًا، حيث يستغل كل شخص نفسه بنفسه. وهذا يعني أن الاستغلال جائزٌ حتى دون هيمنة خارجية. الأشخاص الذين

يعانون من الاكتئاب أو الاضطراب ثنائي القطب أو متلازمة الإرهاق يصابون بالأعراض التي كان يظهرها الميزلان[1] (Muselmänner) في معسكرات الاعتقال. والميزلان هم سجناء يعانون من الهزال ويفتقرون إلى الحماس، مثل الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب الحاد، وقد وصل بهم الحال إلى عدم إمكانهم التعرف على الأذى البدني أو الأوامر الصادرة لهم من الحراس. لا يسع المرء إلا أن يظن أن العمال الحيوانيون، أولئك المميزون لعصر الحداثة المتأخرة، والذين يعانون من اضطرابات عصبية لا حدود لها، هم في الواقع أشبه بالميزلان، وإن كان يتغذّون بشكل جيد، أو ربما حتى يعانون من السمنة المفرطة.

يأتي الفصل الأخير من كتاب الشرط الإنساني تحت عنوان انتصار العمال الحيوانيين. ولا تقدم أرنت فيه توجهًا قابلًا لتطبيق هذا التطور الاجتماعي الذي يُفضي إلى الانتصار. مع اعترافها بذلك، تخلص أرنت إلى أن القدرة على الفعل تقتصر على عدد قليل فقط من البشر. ثم، في الصفحات الأخيرة من الكتاب، تستحضر مباشرة التفكير (Denken). فالتفكير، كما تؤكد، هو نوعٌ من المعاناة السلبية جوهر التساؤل والبحث. وعلى الرغم من أن أرنت تعترف بأن مستقبل العالم يعتمد على قدرة الإنسان ككائن على الفعل، وليس على قدرته على التفكير، فإن هذا الأخير لا يزال مؤثرًا على مستقبل البشرية؛ لأنه يفوق جميع الأنشطة الأخرى للحياة النشطة في قدرتها المطلقة على الفعل. وفقًا لذلك، يختتم الكتاب بالكلمات التالية التي تعود إلى كاتو:

"لن يكون أكثر نشاطًا أبدًا إلا حال قدرته على ألا يقوم بشيء، ولن تكون وحدته أقل أبدًا إلا عندما يستطيع أن يكون بمفرده".

---

(1) ميزلان: مصطلح استخدم لوصف سجناء الحرب العالمية الثانية في معسكرات الاعتقال النازية، للإشارة إلى هؤلاء المساجين الذين يعانون من أعراض المجاعة والإنهاك، والذين تُركوا ليلاقوا موتهم الوشيك. المساجين الميزلان يظهر عليهم الضعف الشديد والهزال والخمول وعدم الاكتراث بمصيرهم، بالإضافة لعدم استجابتهم لما يحيط بهم. (المترجم)

إن هذه النتائج الختامية تبدو كأنها بدائلُ مؤقتةٌ. ما يمكن أن ينجزه التفكير، بحيث تكون "خبرة الكائن النشط... قادرة على تجاوز [كافة الأنشطة الأخرى]"؟ بعد كل شيء، فإن التشديد على فكرة النشاط يكون له الكثير من العوامل المشتركة مع فرط النشاط والهيستيريا المميزين للإنجاز ذاته في عصر الحداثة المتأخرة. يبدو أيضًا الاقتباس من كاتو في غير موضعه، في ضوء حقيقة أن شيشرون قام بإدراجه أصلًا في أطروحته عن الجمهورية (De Re Publica) للتعبير عن شيء آخر تمامًا. حيث يقتبس شيشرون المقطع ذاته، الذي قامت أرنت باقتباسه بعد ذلك، ليحُثّ قرّاءه على الانسحاب من "النقاشات العامة" و"صخب الجماهير" بغية العثور على عزلة الحياة التأملية. يأتي هذا مباشرة، بعد اقتباس شيشرون عن كاتو، حيث يمتدح الحياة التأملية. ليست الحياة النشطة ولكن الحياة التأملية هي التي تجعل الإنسان مثاليًا. غير أن أرنت تقلب الكلمات نفسها إلى نوعٍ من المدح للحياة النشطة. والأكثر من ذلك، فإن العزلة التأملية التي تحدّث عنها كاتو تُثبت أنها لا تتوافق مع "إمكانية الفعل لدى البشر"، وهي ما تستحضره أرنت مرارًا وتكرارًا. لهذا فعند قرب نهاية مناقشتها للحياة النشطة، تؤيد أرنت عن غير قصد الحياة التأملية. فهي تفلت من ملاحظتها الخاصة بأن فقدان القدرة على التفكير، والذي، من بين أمور أخرى، يُفضي إلى السيطرة المطلقة للحياة النشطة، مسؤولٌ أيضًا عن الهيستيريا والاضطرابات العصبية للمجتمع الحديث.

بيداغوجيا الرؤية

تفترض حياة التأمل بيداغوجيا معينة للرؤية[1]. في أفول الأصنام (Götzen-Dämmerung) يصيغ نيتشه ثلاث مهام ضرورية للبيداغوجيا. يحتاج المرء إلى تعلم الرؤية والتفكير والتحدث والكتابة. إن هدف التعليم، وفقًا لنيتشه، هو "الثقافة النبيلة". حيث يعني تعلم الرؤية أن "تعتاد عيناك على الهدوء والصبر وترك الأشياء تأتي إليك"؛ أي أن تجعل نفسك قادرًا على التركيز العميق والتأمل، أن تلقي نظرة طويلة وبطيئة ومتأملة على الأشياء. ويغدو مثل هذا التعلم للرؤية بمثابة "التدريب الأوليّ الأول على الروحانية (Geistigkeit)". يجب على المرء أن يتعلم "عدم الاستجابة الفورية للمثيرات، والتحكم في النفس من أجل كبح جماحها؛ باستثناء الغرائز". وعلى المنوال نفسه، فإن "الخصائص المميزة لغياب الروحانية (Ungeistigkeit)، وكلّ شكلٍ من أشكال الابتذال العام، ترجع إلى انعدام القدرة على مقاومة المثير"؛ فانعدام القدرة على التحديد لا المقاومة فقط، والاستجابة الفورية، والإذعان لكلّ مثير، يرقى بالفعل إلى مستوى المرض ويُمثّل أحد أعراض الاستنزاف النفسي الشديد. يتحدث نيتشه هنا ببساطة عن الحاجة إلى تنشيط الحياة التأمليّة. ولا تعني تلك الأخيرة التأكيد السلبي والانفتاح على ما يحدث. بدلًا من ذلك، فإنها تعمل على توفير مقاومة للضجيج والزحام، وللمثيرات الطفيلية. وبدلًا من أن تكون النظرة مرتهنة بالدوافع الخارجية، تعمل الحياة التأملية على توجيهها بطريقة تضمن لها السيادة. وبوصفه طريقةً من طرق قول لا، يُثبِت الفعل السيادي أنه أكثر نشاطًا من كافة الأنشطة المفرطة التي تُسبّب الإرهاق الذهني. وما لم تلتفت إليه أرنت في جدلية الوجود الإنساني

---

(1) البيداغوجيا، أو علم التربية، هو مصطلح تربوي أصله يوناني. ويعني لغويًا العبد الذي كان يرافق الأطفال إلى المدرسة. من الصعب إيجاد تعريف محدد للبيداغوجيا، ويرجع ذلك إلى ارتباط المصطلح بمصطلحات أخرى شبيهة. لكن يمكن تعريف البيداغوجيا في هذا السياق على أنها العلم المعني بأصول وأساليب التدريس، مشتملة على الأهداف والطرق الممكن اتباعها من أجل تحقيق تلك الأهداف. (المترجم)

النّشط هو أن التكثيف المفرط للنشاط يُفضي إلى تحوّل مفاجئ في طبيعة النشاط ذاته ليغدو مفرطًا؛ الآن يخضع المرء لكلّ دافع أو مثير دون مقاومة. وبدلًا من الحرية التي يفترضها الوجود النّشط، تُنتج تلك الحالة قيودًا جديدة. من الوهم الاعتقاد بأن كونك أكثر نشاطًا يعني أنك أكثر حرية.

دون "استبعاده للغرائز"، التي يمتدحها نيتشه، ينتشر فرطُ النشاط في اهتياج، مستدعيًا ردَّ فعلٍ مفرطًا أيضًا في نشاطه واضطرابه. في الحالة النّقية، يعمل النشاط على مدّ نطاق ما هو متاح بالفعل فقط وتضخيمه. في المقابل، فإن التحوُّل الحقيقي صوب الآخر يفترض سلبية الانقطاع. فقط عن طريق الوسائل السلبية للانقطاع المؤقت (Innehalten) يمكن لذات-الفعل أن تقدّر بدقة مجال الاحتمالات (والذي لا يكون متاحًا عندما يكون المرء نشطًا). على الرّغم من أن التأنّي لا يمثل عملًا إيجابيًا (Tathandlung)؛ إلا أنه يثبت أهميته إذا لم ينحدر الفعل إلى مستوى العمل. نعيش اليوم في عالمٍ فقيرٍ للغاية في انقطاعاته. عالم يخلو من "الفجوات" و"لحظات التوقف الفاصلة". يُفضي مجتمع التسارع إلى إلغاء جميع الفواصل الزمنية (Jede Zwischen-Zeit). في حكمته البليغة، "النقص الرئيس في الإنسان النّشط"، يكتب نيتشه: "الشخص النشط يستهدف بصفة عامة النشاط الأعلى... وهو في هذا الصدد يكون كسولًا... ولا يَظهر نشاطه إلا على هيئة اندفاعات نَشطة، كما اندفاعة الحجر في استجابته الحمقاء لقوانين الميكانيكا"[1]. في الواقع، فإنّ ثمة أنواعًا مختلفة قائمة من الفعل والنشاط. النشاط الذي يتبع دورة آليّة دون تفكير يكون ضعيفًا في انقطاعاته. الآلات لا يمكن أن تتوقف. وعلى الرغم من قدرته الهائلة على إجراء عمليات حسابية معقدة، يفتقد الكمبيوتر الذكاء بقدر ما يفتقر إلى القدرة على التأني.

في سياق التسارع العام وفرط النشاط، نعاني أيضًا من فقدان

(1) Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, A.A.O., S. 235 F.

القدرة على الغضب (verlernen wir auch die Wut). يمتلك الغضب زمنيّة خاصة لا تتفق مع التسارع المعمم وفرط النشاط اللذين لا يعترفان بأي قدر متسع من الوقت. يختصر المستقبل إلى حاضر طويل (Gegenwart). إنه يفتقر الآن إلى أيّ سلبية؛ تلك التي تسمح للمرء بالنظر إلى الآخر (das Andere). في المقابل، يضع الغضبُ الحاضرَ ككلّ موضعًا للتساؤل. ويفترض حدوثَ توقفٍ مؤقتًا في الوقت الحاضر. هذا ما يميّزه عن الحنق (Ärger). الإلهاء العامّ الذي أصاب المجتمع المعاصر لا يسمح لطاقة الغضب أن تنشأ وتترسخ. الغضب هو القدرة على قطع حالة روتينية قائمة وإحلال حالة أخرى محلها. أما الوضع اليوم، فيسفر عن المزيد والمزيد من الإزعاج أو الضجيج، تلخصه عبارة "عليك أن تقدم شكوى"؛ ما يؤكد غياب القدرة على إحداث تغيير حاسم. وعليه يغدو الانزعاج هو النتيجة الحتمية لهذا الوضع. يرتبط الانزعاج بالغضب مثلما يرتبط الخوف بالقلق. لكن على عكس الخوف، الذي يتعلق بموضوع محدد، فإنّ القلق يرتبط بالوجود الإنسانيّ بوصفه كذلك. إنه يقبض على الوجود بأكمله ويهزه في عنف. وبالمثل فإن الغضب لا يعمل بطريقة مختلفة. إنه ينفي الكل، وهنا تكمن طاقته السلبية. الغضب هو حالة استثنائية فريدة، غير أن مضاعفة الإيجابية تُفضي إلى جعل العالم فقيرًا في حالاته الاستثنائية. هنا يُطل علينا أغامبين من جديد ليلقي نظرة على تلك الإيجابية المفرطة. لكن في مقابل تشخيصه القائل إنّ حالة الاستثناء تمر بمرحلة انتقالية، تتحول بعدها إلى حالة طبيعية، فإن الوضع الاجتماعي العام الآن يمتص كل حالة استثناء. ومن ثم، يجري استيفاء شروط الحياة الطبيعية. ونظرًا لأن العالم تتملّكه القيم الإيجابية على نحو مضاعف، فإن هناك اهتمامًا متزايدًا الآن، في مقابل هذا الوضع، لمفاهيم مثل "حالة الاستثناء" أو "المناعة". ومع ذلك، فإن هذا الاهتمام لا يقدم أي دليل على واقعيتها؛ بدلًا من ذلك، فإنه يشير إلى اختفائها.

كما إن التصاعد الإيجابي للمجتمع يُضعف بالمثل مشاعر من قبيل الرهبة والحزن (Trauer)، والتي تستند إلى نوعٍ من السلبية؛

إنها مشاعر سلبية[1]. إذا كان التفكير (Denken) نفسه عبارة عن "مصفوفة من الأجسام المضادة والدفاعات المناعية الطبيعية"[2]، فإن غياب السلبية سيُحوّل أفعاله إلى محض عمليات حسابية. يحسب الكمبيوتر بسرعة أكبر من العقل البشري، ويستوعب كميات هائلة من البيانات بمنتهى السلاسة لأنه يخلو من أي شيء آخر. إنه آلة إيجابيّة (Positivmaschine). ونتيجة مرجعية الذات المتوحدة، وغياب السلبية، يمكن لمؤدٍّ أحمق القيام بما يمكن للآلة الحاسبة أن تفعله. إن الإيجابيات العامة للعالم تعني أن كلًّا من البشر والمجتمع يتحولان إلى آلات أداء متوحدة. قد يقول المرء أيضًا إن الجهود المفرطة (Überspannt) لزيادة الأداء إلى حدّه الأقصى تُلغي السلبية لأنها تثبط من عملية التسارع. إذا كان الإنسان كائنًا سلبيًا (Negativitätswesen)، فإن الإيجابية الكاملة للعالم ستُثبت أن خطورته أقل. وفقًا لهيغل، فالسلبية هي على وجه الدقة ما يحفظ للوجود [الدازين] الاستمرار على قيد الحياة.

يمكننا التمييز بين نوعين من القدرة: القدرة الإيجابية؛ وهي المقدرة على فعل شيء ما. وعلى العكس من ذلك، هناك القدرة السلبية؛ وهي القدرة على اللافعل. وإذا أردنا أن نتبنّى صياغة نيتشه لقُلنا القدرة على قول لا. ومع ذلك تختلف هذه القدرة السلبية عن العجز بمعناه الشائع أو غياب إمكانية القيام بالفعل. العجز هو المقابل المحض للقدرة الإيجابية. إنه إيجابي في نفسه بقدر ما يرتبط بالشيء، وهو ما لا يمكن القيام به. تتجاوز قوة السلبية هذه الإيجابية، التي ترتبط بشيء آخر. إذا كان الفرد يمتلك فقط القدرة الإيجابية على إدراك (شيء ما) وليس القدرة السلبية على عدم إدراك (الشيء)، فإن حواس المرء تقف تمامًا تحت رحمة الاندفاع والمنبهات والمثيرات المتطفلة. في مثل هذه الحالة، لن يكون

(١) إن كلاً من "قلق" هايدغر و"غثيان" سارتر هما نوعان من التفاعلات المناعية المثالية. يمتلك الخطاب الفلسفي للوجودية طابعًا مناعيًا قويًا. ويرجع تركيز الفلسفة الوجودية على الحرية إلى اهتمامها بالآخر أو فكرة الغيرية. يشير العملان الرئيسان لفلسفة القرن العشرين الى أنه كان قرنًا مناعيًا. (المؤلف)

(2) Baudrillard, Transparenz des Bösen, a.a.O., S. 71.

ثمّ مجال لـ"روحانيّة" ممكنة. وبالمثل إذا كان لدى الشخص القدرة فقط على فعل (شيء ما) ولا يمتلك القدرة على عدم القيام بذلك، فسيؤدي ذلك إلى فرط النشاط القاتل. أخيرًا، إذا كان لدى المرء فقط القدرة على التفكير في (شيء ما)، فإن التفكير سينحل في سلسلة لا حصر لها من الموضوعات. سيكون من المستحيل ممارسة التأمل الارتداي أو الانعكاسي (Nachdenken)؛ فمن أجل القدرة الإيجابية ومن أجل الحفاظ على تفوقها، لا يُسمح إلا بالتوقع والتفكير في المستقبل.

إن سلبية "لا" توفّر سمةً أساسيةً أيضًا من سمات التأمل. في مذهب الزن التأملي[1]، على سبيل المثال، يحاول المرء تحقيق السلبية الخالصة لـ«لا» المتمثّلة في الفراغ عن طريق تحرير نفسه من الاندفاع السريع؛ فهناك شيء ما يوقفها عن فعل ذلك. هذا التأمل هو عملية نشطة للغاية. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون مفتقدًا للفاعلية في جوهره. يستهدف التدريب في الزن الوصول إلى مركز السيادة داخل النفس، ليصبح وسيطًا يمكن التحكم فيه. بحيث إذا ظهرت واحدة من الطاقات الإيجابية، قبضت عليها الذات وأخضعتها لسلطتها فتُفقدها فاعليتها. ومن المفارقات، أن يمثّل فرط النشاط شكلًا غير فعّال للغاية للفعل، مما يمنع إمكانية الفعل الحرّ. إنه يقوم على القدرة الإيجابية التي صُممت بشكل مطلق لاستبعاد كل شيء آخر.

(1) زن (باليابانية: 禅) هي طائفة من الماهايانا البوذية يابانية، تفرّعت عن فرقة "تشان" البوذية الصينية، يطلق اللفظ أيضًا على مذهب هذه الطائفة. يتميز أتباع هذا المذهب بممارسة التأمل في وضعية الجلوس -زازن- كما يشتهرون بكثرة تداولهم للأقوال المأثورة والعبر (كوآن). يرجع أصل كلمة زن إلى النُطق باليابانية للحرف الصيني "تشان" (Chán = 禪/禅)، وهذه الكلمة الأخيرة هي نفسها ترجمة للكلمة السنسكريتية "ذيانا" وتعني استغراق التفكير أو التأمل (التعبد المطلق بالمعنى الحرفي). تهدف تعاليم مذهب زن العودة إلى الأصول الأولى للبوذية، وخوض التجربة الشخصية التي عاشها بوذا التاريخي. وتكتسي وضعية الجلوس أهمية خاصة لدى أتباع هذا المذهب؛ فعن طريق اتّباع هذه الوضعية تَوصّل بوذا إلى حالة الاستنارة أو (اليقظة). (المترجم)

حالة بارتبلي

تسمح القصة القصيرة «بارتلبي Bartleby» التي كتبها هنري ملفيل، والتي غالبًا ما كانت موضوعًا للعديد من التفسيرات الميتافيزيقيّة واللاهوتيّة، أيضًا بقراءة مرضية. تصف "قصة وول ستريت"[1] هذه عالمًا لا إنسانيًا للعمل، انحدر كافّة قاطنيه إلى المستوى الحيواني. الأجواء الكئيبة للمكتب، المحاط بناطحات السحاب من كل جانب، تقف في عداء مع الحياة وتصبغ كافة تفاصيل العمل بلونها القاتم. على بعد أقل من ثلاثة أمتار من النافذة، هناك «جدار قرميديّ شامخ أسود بفعل الزمن والظل المستديم». في الواقع يجسد فضاء العمل، الذي يبدو مثل «بئر كبيرة مربعة»، ما يطلق عليه رسامو المناظر الطبيعية «مساحة من الفضاء تنقصها الحياة». في الغالب تُذكر الكآبة والسوداوية بوصفهما المزاج الأساسي للقصة. وجميع مساعدي المحامي يعانون من اضطرابات عصبية. فـ«تيركي»، على سبيل المثال، تتجول في «نشاط متهور غريب، ومندفع، وطائش». المشاكل الهضمية الجسدية تصيب المساعِد الطموح للغاية نيبرز، الذي يُحدث بأسنانه صريرًا دائمًا نتاج عصبيته المفرطة. تمثل هاتين الحالتين، القطب المقابل لبارتلبي، الذي يمتاز بالصمت والمشاعر الجامدة. يطور بارتلبي أعراضًا مميزة للوهن العصبي. وفي ضوء ذلك، فإن تعبيره الذي يحمل توقيع «أنا أُفضّل عدم القيام بذلك» لا يعبر عن القدرة السلبية المتمثلة في قول «لا» أو القدرة على التأني والإرجاء التي تعتبر سمة ضرورية لـ «الروحانية». إنها تعني عدم وجود دافع، أو هي من أجل التعبير عن اللامبالاة، التي تطبع مصير بارتلبي.

لا يزال المجتمع الذي يصفه ميلفيل مجتمعًا تأديبيًا. الجدران والأقسام، ومكوّنات الهندسة التأديبية، تتخلّل السرد بأكمله.

---

(1) يكتب جيل دولوز، "حتى في صمته العجيب أو فقدانه للشهية، بارتلبي ليس هو المريض ولكنه الطبيب لأميركا المريضة، الطبيب، للمسيح الجديد أو الأخ لنا جميعًا". انظر:
Bartleby Oder Die Formel, Berlin 1994, S. 60.

قبل كل شيء، تروي قصة بارتلبي «قصة وول ستريت». «وول» هي واحدة من أكثر الكلمات استخدامًا في القصة. في كثير من المواضع تحدث الإشارة إلى الجدار بـ«جدار الموت»: «في اليوم التالي لاحظتُ أن بارتلبي لم يفعل شيئًا سوى الوقوف خلف نافذة جداره الميت، مستغرقًا في خيالاته». يعمل بارتلبي خلف شاشة ويحدّق بلا هدف في «جدار من القرميد الميت». يرتبط الجدار دومًا بالموت[1]. وأخيرًا وليس آخرًا، فإن المجتمع التأديبي يدل عليه الشكلُ المتكرر للسجن ذو الجدران السميكة المسمّاة «المقابر». هناك، تنطفئ الحياة بأكملها. يسكن بارتلبي في نهاية المطاف منطقةً للموت في عزلة تامة ووحدة كاملة. وهو لا يزال يُمثّل شكلًا من أشكال الذات الخاضعة. إنه لا يصاب بأعراض الاكتئاب، وهي سمة مميزة لمجتمع الإنجاز في صيغته الحديثة المتأخرة. مشاعر النقص، والدونية، أو الخوف من الفشل لا تنتمي إلى عالم بارتلبي العاطفي. اللوم الذاتي المتواصل وتوبيخ النفس غير معروفَين بالنسبة إليه. إنه لا يواجه الفكرة المُلحّة في أن يكون هو نفسه؛ تلك التي تُميّز مجتمع الإنجاز في صيغته الحديثة المتأخر. لا يفشل بارتلبي في مشروع كونه نسخة «رتيبة»؛ وهو النشاط الوحيد الذي يتعيّن عليه القيام به. وهو لا يترك أي مساحة خالية يمكن أن تكون فيها المبادرة الخاصة ملزمة، أو حتى ممكنة، ما يجعل بارتلبي مريضًا، لكن ليس بفرط الإيجابية والاحتمالات. فهو ليس مثقلًا بواجب الحداثة المتأخرة المتمثّل في استعراض نفسه بزهو وخيلاء. إن نشاط النسخ، على وجه الخصوص، لا يعترف بروح المبادرة. لا يعرف بارتلبي، الذي ما زال يعيش في مجتمع من التقاليد والمؤسسات، الأنا التي تُفضي إلى التعب الاكتئابي. إن تفسير أغامبين الأنطولوجي لـ «بارتلبي» لا يولي اهتمامًا للعناصر المرضية، المؤسسة بالفعل على وقائع السرد. مثلما يفشل في ملاحظة تحوُّل البنية الذهنية (Psychischer Strukturwandel) في يومنا هذا.

(1) في الترجمة الألمانية "جدار النار" أو "جدار قاتم من القرميد" وتختفي الإشارة إلى الموت تمامًا. (للمؤلف)

بطريقة إشكالية، يضع أغامبين بارتلبي في مكانة ميتافيزيقية للقدرة العليا:

"تلك هي الكوكبة الفلسفية التي ينتمي إليها بارتلبي. كونه الكاتب الذي توقف عن الكتابة، يمثل بارتلبي الخاصية المتطرفة للعدم التي تقود الخليقة كلها؛ وفي الوقت نفسه، يؤسس للدفاع الأكثر رسوخًا عن هذا العدم كإمكانية نقية مطلقة. لقد أصبح النساخ لوحًا للكتابة؛ إنه الآن لا شيء سوى ورقة بيضاء"[1].

وفقًا لهذا المنطق، يجسّد بارتلبي «العقل»؛ «الوجود الممكن الخالص». كما يدل على ذلك اللوح الفارغ (الذي لا شيء مكتوب عليه بعد)[2].

لا يقدّم بارتلبي مرجعًا ذاتيًا ولا يشير إلى أي شيء آخر. إنه موجود بلا عالم وهو غائب وغير مكترث. إذا نُظِرَ إليه بوصفه «ورقة بيضاء» على نحو كامل، فذلك لأنه تم تحييده عن كافة العلاقات التي تربطه بالعالم أو المعنى. تفصح «العيون الخاوية» لبارتلبي بالفعل عن نقاء القدرة الإلهية التي يُفترض أنه يجسدها. إنه لأمر غير مقنع تمامًا عندما يزعم أغامبين أن رفض بارتلبي العنيد للكتابة يعلن عن قدرة الكائن البشري على القيام بذلك؛ أن تخلّيه الجذري عن الإرادة (das Wollen) يُفصح عن قدرة مطلقة. وفقًا لوجهة نظر أغامبين للأمور، فإن امتناع بارتلبي هو إعلانٌ رسوليّ (Kerygmatik). يُجسد "الوجود الإنساني النقي دون أي محمول". يجعل أغامبين من بارتلبي رسولًا ملائكيًا، ملاك البشارة[3]، الذي، رغم كل ذلك، «يعلن عدمية العدم». وبالتالي، يتجاهل حقيقة أن بارتلبي يرفض كل «مهمة متعلقة بالرسائل». «يرفض بإصرار إرسال البريد»: «بارتلبي، قلت، جنجر نت ليس هنا؛ فقط إذهب إلى مكتب البريد، ألن تفعل؟ ...'أُفضّل ألا'». كما هو معروف جيدًا،

(1) Agamben, Bartleby Oder Die Kontingenz, Berlin 1998, S. 33.

(2) Ebd., S. 13.

(3) Ebd., S. 40.

تنتهي الحكاية بالإضافة الغريبة التي عمل بها بارتلبي سابقًا كموظف في مكتب الرسائل الميتة[1]:

«رسائل ميتة! ألا يبدو ذلك شبيهًا بالبشر الميتين؟ تخيّلوا رجلًا ميالًا بطبيعته وسوء طالعه إلى يأسٍ شاحب، هل هناك من عمل يمكنه أن يكون أكثر قدرة على مضاعفة يأسه من التعامل باستمرار مع تلك الرسائل الميتة وتصنيفها لإلقائها إلى النيران؟».

بشكٍّ، يصرخ المحامي: «في دوامة الحياة، حتى الموت تسرع منه هذه الرسائل». بارتلبي هو الوجود الإنساني المتّجه نحو سلبية الموت. هذه السلبية تتناقض مع تفسير أغامبين الأنطولوجي، الذي يجعل من بارتلبي معلِّمًا لخليقة ثانية -ضد الخليقة (Ent-Schöpfung) التي تتخلى عن الحدود بين ما كان وما لم يكن بين الوجود والعدم.

يسمح ميلفيل لنبتةٍ صغيرةٍ من الحياة بالظهور داخل المقابر. ومع ذلك، ومع الوضع في الاعتبار الفقدان المطلق للأمل، والوجود الطاغي للموت، فإن تلك النبتة الصغيرة "المسجونة" بين جدران الموت تؤكد فقط سلبية مملكة الموت. إن كلمات التشجيع التي ألقاها المحامي في زيارته لبارتلبي المسجون لم تقدم له يد العون: "لا شيء يدعو إلى لومك كونك موجودًا هنا. وانظر، إنه ليس بالمكان الرديء كما يظن المرء. انظر، هناك السماء، وهنا العشب". يجيب بارتلبي: "أعرف أين أنا". يفسر أغامبين السماء والعشب في سياق الإشارات اليهوديّة والمسيحيّة. غير أن البقعة الصغيرة من الأرض التي ينبت فيها الحشيش، هي العلامة الوحيدة للحياة وسط عالم الموتى، تُضاعف فقط من الفراغ اليائس. "في دوامة الحياة، حتى الموت تُسرع منه تلك الرسائل"؛ هذه هي الرسالة المركزية للحكاية. كل الجهود المبذولة للعيش (Bemühungen ums Leben) تفضي إلى الموت.

---

(1) افتتحت الخدمات البريدية الأمريكية مكتب الرسائل الميتة في عام 1824 من أجل التعامل مع الرسائل التي لا تصل إلى المرسل إليهم. وفي عام 2006 انتهت حوالي تسعين رسالة من هذا النوع إلى هذا المكتب. ولمّا لم يتم تحديد ملاكها الحقيقيين، تم إتلافها حفاظًا على خصوصية مرسليها، بينما استُبعدت الأشياء المهمة والثمينة التي لا يمكن إعادتها لتباع في مزاد علني. (المترجم)

في سياق آخر، تضم فنانُ جوعٍ[1] (Ein Hungerkünstler) لكافكا عـددًا أقل من الخيالات. فوفاتُهُ -التي لا يعبأ بها أحدٌ- تُقدم راحة كبيرة للمتفرجين "حتى شعر معظم متبلّدي الشعور بالانتعاش"؛ فموته يفسح المجال لنورٍ وليد، يُجسد فرحة العيش دون رغبة:

«لقد استمتع النمر بالطعام وبدا وكأنه لم يفتقد حريته على الإطلاق. كان هذا الجسد النبيل مـزوّدًا بكلّ ما هو ضروري، إلى حد الانفجار تقريبًا، وقد بدا وكأنه يحمل الحرية أيضًا بين ثناياه. ويبدو أن تلك الحرية كانت في موضع ما في أنيابه، حيث تدفقت سعادته بالحياة باندفاعٍ هائلٍ نابع من أعماق حنجرته إلى حد لم يعد يسهل معه على المشاهدين مواصلة العرض. غير أنهم سيطروا على أنفسهم، وواصلوا التدافع نحو القفص، ولم يكونوا راغبين بالمغادرة».

في المقابل، يستمد فنان الجوع الشعور بالحرية فقط من سلبية الرفض. هذا الشعور هو على القدر نفسه من الحرية التي يملكها النمر "بين أنيابه". وبالمثل، يزور بارتلبي في سجنه السيد كوتلتز، "الذي يشبه قطعة من اللحم. والذي يُمجّد المؤسسة ويحاول حث رفيقه على تناول الطعام":

"أتمنى أن تجدوا المكان لطيفًا هنا، سيدي. غـرفٌ فسيحة وهادئة، سيدي، أتمنى أن تبقوا معنا بعض الوقت، سنحاول أن نجعل ذلك ملائمًا. ماذا تريدون للغداء اليوم؟" وما يقوله المحامي ردًا على السيد كوتليتس بعد موت بارتلبي يتخذ شكلًا ساخرًا: "آه!

---

[1] فنان جوع (بالألمانية: Ein Hungerkünstler) قصة قصيرة ألمانية من تأليف الكاتب التشيكي فرانز كافكا، نشرت للمرة الأولى في عام 1922 في دورية (Die neue Rundschau). وهي تعد آخر أعمال فرانز كافكا التي خطط لنشرها، ونشرت في عام 1924 بعد وفاة كافكا ضمن مجموعة القصص القصيرة "فنان جوع" المسماة على اسم هذه القطعة صادرة عن دار نشر (Die Schmiede). الشخصية الرئيسة في القصة هو فنان جوع يُدفع له لتجويع نفسه لفترات طويلة من الزمن لغرض تسلية الجماهير، هذه الظاهرة كانت منتشرة في أوروبا وأميركا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وبدايات القرن العشرين. (المترجم)

- إنه نائم، أليس كذلك؟" "مع ملوك الأرض ومُشيريها، همهمت".

لا ينفتح السرد على فكرة الأمل اليهوديّ المسيحيّ. عندما يموت بارتلبي، يسقط "العمود الأخير من بعض المعابد المدمرة". ويغرق مثل "حطام في منتصف المحيط الأطلسي". تتحدى عبارة بارتلبي "أُفضّل ألا" أيّ تفسير مثيولوجيّ مسيحيّ. إن "قصة وول ستريت" هذه ليست قصة للخلق (Ent-Schöpfung)، ولكنها قصة استنفاد واستنزاف (Erschöpfung). وليست صرخة التعجب التي تنتهي بها الحكاية إلا رثاء وعريضة اتّهام للبشرية: "آه يا بارتلبي! آه أيتها الإنسانيّة!".

مجتمع التعب

«وكان التعبُ مركزًا لكل الاتجاهات»

-موريس بلانشو

بوصفه مجتمعًا نشطًا (Aktivgesellschaft)، يتطوّر مجتمع الإنجاز ببطءٍ صوب مجتمع المنشطات. في خضم تلك العملية، يُستعاض عن التعبير السلبي "تعاطي المنشطات" بعبارة "الدعم العصبي". حتى إنّ بعض العلماء الجادين في وقتنا الراهن يزعمون أن المناداة بعدم استخدام مواد من هذا النوع به قدر من انعدام المسؤولية. فمن شأن الجرّاح ممارسة العمل بتركيز أكبر حال استخدام المنشطات العصبية، ومن ثم تتقلص فرص ارتكابه للأخطاء وتتزايد فرص إنقاذه لمزيدٍ من الأرواح. ولا يُنظر إلى الاستخدام العام لمُنشطات الأعصاب على أنها مشكلة. يحتاج المرء فقط إلى ضمان العدالة؛ أعني عن طريق إتاحتها للجميع دون تمييزٍ. وإذا سُمح باستخدام المنشطات في الألعاب الرياضية، فسوف تتحول تلك الألعاب إلى نوع من التنافس الدوائي. على الرغم من ذلك، لا يمكن للحظر المحدود أن يَحول دون تحوُّل الجسم والوجود الإنساني بصفة عامة إلى آلة للأداء (Leistungsmaschine) من المفترض أن تعمل دون أي إزعاج، مع مضاعفة مطلقة للإنجاز. يعتبر تعاطي المنشطات مجرد نتيجة لهذا التطور، حيث يُختزل الوجود الإنساني -الذي هو ظاهرة في الأساس بالغة التعقيد- إلى محض وظائف وقدرات حيوية.

وإذا كان مجتمع الإنجاز والنشاط يولّد التعب والإرهاق المفرطين، فإن هذه الحالات النفسية تُميّز عالمًا فقيرًا في سلبيته، ويُهيمن عليه

بدور الإيجابية الفائقة. إنها ليست تفاعلات مناعية تفترض سلبية الآخر المناعي. بدلًا من ذلك، فهي ناتجة عن إيجابية مفرطة. الإفراط في تحسين الأداء يؤدي إلى احتشاءات نفسية عديدة. والتعب السائد في مجتمع الإنجاز هو التعب الانعزالي. حيث يمتلك تأثيرًا يُفضي للفصل والعزل. يُطلق عليه بيتر هاندكه، في مقال عن الإعياء بعنوان "التعب المفضي إلى الفرقة" (Entzweiende Müdigkeit): "بالفعل، فإن الطرفين... هما شكلٌ من أشكال النكوص لا يمكن مقاومته، كلٌّ في... تعبه الخاص، وليس تعبنا، بل أنا هنا وأنت هناك". يُفضي هذا التعب إلى الفرقة والشقاق، "يجعلك أصم وأعمى (Mit Blickunfähigkeit) عن الآخرين". حيث تملأ الأنا المعزولة (das Ich) مجال الرؤية بالكامل:

"لم يسبق لي أن قلت لها في خضم هذا العالم: 'لقد تعبت منك'؛ إذ ليس بمقدوري أبدًا أن أنطق ببساطة كلمة "متعب" (والتي، ربما إذا صرخنا جميعًا في وقت واحد بها، فقد نتحرر من جحيم الفردية الذي نعاني منه). لقد دمّر هذا التعب قدرتنا على الكلام؛ أرواحنا"[1].

يُثبت التعب من هذا النوع أنه عنيف لأنه يدمّر كل ما هو عامّ أو مشترك، كل ما هو في الجوار، وحتى اللغة نفسها: «محكوم علينا بالبقاء بلا كلام، هذا النوع من التعب يقودنا نحو العنف. العنف الذي قد يعبر عن نفسه فقط في طريقة رؤيتنا التي شوهت الآخر».

يضع هاندكه إعياء البلاغة، والرؤية، والمصالحة التوفيقية في معارضة مع الإعياء الناتج عن الكلام، والعمى، والفُرقة. إن الإعياء الأول ينفتح فيما بين درجات النفس عن طريق فك بُنى الأنا. أنا لا أرى الآخر فقط؛ بدلاً من ذلك، أُصبح أنا الآخر، و«يصبح الآخر أنا» أيضًا. الما بين هنا عبارة عن مساحة الود بوصفها مساحة توافقية، حيث «لا أحد ولا شيء يهيمن أو يصدر الأوامر». وعندما أبدأ في النمو

(1) Peter Handke, Versuch Über Die Müdigkeit, Frankfurt A. M. 1992.

قليلًا، ينتقل الثقل النوعي للوجود من الأنا إلى العالم. إنه «الإعياء الذي يولي ثقته للعالم (Weltvertrauendemüdigkeit)، في حين أن إعياء الأنا؛ 'الإعياء الانعزاليّ'، هو ذلك الذي لا يعرف العالم. إن إعياء الثقة يُفضي إلى 'انفتاح' الأنا و'يفسح المجال' للعالم. إنه يعيد تأسيس 'الثنائية' التي يقضي عليها الإعياء الانعزالي على نحو تامّ». شخص يُرى ويَرى، يُلمس ويَلمس: "الإعياء كصيرورة يمكن الوصول إليها، كإمكانية التعرض للمس والقدرة على اللمس". الأقل يعني المزيد من العالم: "الآن يغدو التعب صديقي. لقد عدتُ إلى العالم مرة أخرى".

لذلك، دعونا نحصل على قصيدة غنائية بينداريكية[1] (Pindaric)، ليس للمنتصر بل للإنسان المُتعب. أتصوّر أن جماعة العنصرة[2] التي حلت عليها الرّوح القُدس كانوا نموذجًا للإنسان المُتعب. إن إلهام التعب لا يخبرهم بما يجب عليهم فعله، بل يمنحهم ما هم في حاجة إليه.

يتيح التعب للإنسان تجربة الهدوء المفرد (Gelassenheit)، هدوء اللافعل. إنها حالة لا تضعف فيها المعاني أو تتطور على نحو

(1) مصطلح يصف فئة من القصائد الغنائية الفضفاضة وغير المنتظمة بشكل كبير سادت إنجلترا خلال نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. كان أبراهام كاولي، الذي نشر خمسة عشر قصيدة غنائية في عام 1656، هو الشاعر الأكثر ارتباطًا بهذا الشكل. (المترجم)

(2) عيد العنصرة أو عيد الخمسين (بالإغريقية: Πεντηκοστή [ἡμέρα]، (Pentēkostē [Hēmera]، "[اليوم] الخمسون")، عيد مسيحي يحتفل به بعد عيد القيامة بخمسين يومًا. ويقصد به حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح بعد صعود يسوع بعشرة أيام بحسب رواية سفر أعمال الرسل. يعتبر عيد الخمسون عيدًا مهمًا في التقويم العبري القديم يحتفل بنزول وحي ناموس موسى وقد أدخله المسيحيون ضمن الأعياد للمسيحية لإحياء ذكرى نزول الروح القدس على تلاميذ يسوع الاثني عشر حسب المعتقدات المسيحية. يشير عيد الخمسين في الكنائس الشرقية إلى الخمسين يومًا بين عيد القيامة وحتى عيد العنصرة، لذا فيُطلق على الكتاب الذي يحتوي على النصوص الطقسية الخاصة بهذه الفترة كتاب الخمسين. كما يطلق على هذا العيد عيد الخمسين أو أحد العنصرة أو أسبوع العنصرة لا سيّما في إنجلترا، حيث يكون يوم الاثنين التالي إجازة. ويُسمّى عيد الخمسين بهذا الاسم لأنه يحتفل به بعد أحد عيد القيامة بسبعة أسابيع (أي بخمسين يومًا). ويقع عيد الخمسين في اليوم العاشر من عيد الصعود. وعند المسيحيين، يحتفل عيد الخمسين بنزول الروح القدس على تلاميذ المسيح الاثني عشر وأتباع آخرين ليسوع الموصوف في سفر أعمال الرسل 2:1-31. لهذا السبب، يوصف عيد الخمسين أحيانًا في الثقافة المسيحية بأنه "عيد ميلاد الكنيسة". وتستمد حركة العنصرة اسمها من أحداث العهد الجديد. (المترجم)

باهت. بدلًا من ذلك، فإنها تثير نوعًا خاصًا من الرؤية. وفقًا لذلك، يتحدث هاندكه عن "التعب المخلص" الذي يتيح الوصول إلى أشكال طويلة الأجل وبطيئة وبعيدة المنال مع التملص، في الوقت نفسه، من الانتباه المفرط القصير وسريع الزوال: "لقد أوضح التعب بداخلي مدى تشوش الإدراك الحسي الفج... وبمساعدة الجذمورات التي تتخذ شكلًا؛ شكلًا بقدر ما يمكن أن تراه العين". إن كافة التكوينات تنمو ببطءٍ. وكل شكل هو نوع من الالتفاف. غير أن اقتصاد الكفاءة والتسارع يفضي إلى اضمحلالهم. وفقًا لهاندكه، يرتقي الإعياء الشديد إلى درجة أن يكون شكلًا من أشكال الخلاص؛ استعادة حيوية الشباب من جديد، الشعور بالدهشة في العالم: "فاز أوديسيوس المتعب بحبّ ناوسيكا. التعب يجعلك أصغر سنًا مما كنت عليه من قبل... كلُّ شيءٍ يُصبح غير عادي في خضم طمأنينيّة التعب".

يضع هاندكه اليد التي تمارس اللعب، والتي لا تتعلق بالأشياء، في مقابل اليد العاملة التي تقبض عليها: "كل مساء... أشاهد التعب المتزايد للعديد من الأطفال الصغار... لا مزيد من الجشع لديهم، لا قبضة مستميتة على الأشياء يملكونها؛ فقط المرح ولا شيء غيره". التعب العميق يخفّف من قيود الهوية. حيث تومض الأشياء وتلمع وتهتز عند الحواف. إنها تنمو على نحو أقل تحديدًا وأكثر مسامية، وتفقد بعضًا من حزمها. هذا الشكل من أشكال اللامبالاة الخاص بها يمنحها هالة من الودّ. حيث تعلق الحدود الصارمة التي تُعامل باحترام كبير في البيئة المحيطة: "في مثل هذا التعب الجوهري، لا يظهر الشيء أبدًا بمفرده ولكن دائمًا مقترنًا بأشياء أخرى، وحتى إذا لم يكن هناك الكثير، فسيكونون جمعًا في النهاية".

يؤسس هذا التعب لصداقة عميقة ويوفّر إمكانية تصوُّر مجتمعٍ لا يستدعي بالضرورة فكرة الانتماء أو العلاقات المفروضة على أفراده (Verwandtschaft)، حيث البشر والأشياء تُظهر نفسها لتكون

مرتبطة بعلاقةٍ ودية أصيلة. يرى هاندكه بأن هذا المجتمع المفرد، مجتمع المفردات هذا، كان موضوعًا حاضرًا في لوحات الطبيعة الصامتة الهولندية:

"لديّ صورة لـ'الكل في واحد': تلك التي سادت في القرن السابع عشر، داخل لوحات الطبيعة الصامتة. فبالنسبة إلى معظم تصاوير الأزهار الهولندية، سنجد فيها تنافسًا بين الخنفساء أو الحلزون أو النحلة أو الفراشة على الحياة؛ داخل الزهور. وعلى الرغم من أن أيًا منهم قد لا ينتابه شك في وجود الآخرين، إلا أنهم جميعًا هناك معًا في اللحظة ذاتها".

إن تعب هاندكه ليس "أنا-متعب". إنه ليس التعب الناتج عن استنفاد الأنا، فهو يطلق عليه "نحن-المتعبون". أنا لست متعبًا "لك" على حد تعبيره، لكنني متعبٌ "معك": "هكذا نحن جلسنا في ذاكرتي دائمًا من الأبواب في فترة ما بعد الظهيرة، نستمتع بتذوُّق حلاوة تعبنا المشترك سواء تبادلنا الحديث أم لا... سحابة التعب، التعب الأثيري، يقبض علينا سويًا".

التعب من الاستنفاد هو تعب من القدرة الإيجابية. وهو ما يجعل المرء غير قادر على فعل شيءٍ ما. أما التعب الذي يُلهم فهو التعب الناتج من القدرة السلبية؛ أي تعب النفي. السبت (Sabbath)، أيضًا -وهي الكلمة التي كانت تعني في الأصل التوقف (aufhören)- هو يوم للنفي؛ والكلام لهايدغر، إنه يوم خالٍ من كافة الطلبات، من كل العهود. إنه فسحة من الوقت؛ فاصلة بين زمنين (Zwischenzeit). فبعد أن خلقه، أعلن الإله يومه السابع العظيم. إنّه يوم ليس من أجل المقدس، بل هو يوم للنفي، اليوم الذي يُثبت استخدامُ ما لا فائدة له أمرًا ممكنًا. إنه يومٌ من التعب. الفاصل الزمني هو وقت بدون عمل، ووقت لـ، ومن أجل، اللعب (Spielzeit)؛ كما إنّه يختلف عن تعريف هايدغر للزمن، الذي هو في الأساس مسألة رعاية وعمل. يصف هاندكه هذا الفاصل الزمني

بوقت السلام. التعب هو نزع السلاح. في النظرة الطويلة البطيئة للشخص المتعب، فإن الاسترخاء (Entschlossenheit) يمنح حالة من الهدوء. الفاصل الزمني، في الفترات الفاصلة بين الفترات الزمنية؛ عبارة عن فترة مميزة من السلام:

”لقد تحدثتُ هنا عن التعب في وقت السلم، وفي الوقت الحاضر كفترةٍ انتقالية. في تلك الساعات كان ثمّ سلامٌ... والجانب المدهش من ذلك هو أن تعبيري بدا وكأنه يشارك في هذا السلام المؤقت“.

يقدم هاندكه تصورًا لديِن جوهره التعب. ”التعب الأساسي“ يعلّق العزلة الأنانية ويؤسّس مجتمعًا ليس في حاجة إلى صلة عرقيّة تجمع أفراده. هنا يظهر إيقاع خاص (Takt) يؤدي إلى نوع من التوافق (Zusammenstimmung) والقرب والجوار دون روابط عائليّة أو وظيفية: ”يمكن النّظر إلى شخصٍ ما متعبٍ كما لو كان أورفيوس جديدًا؛ يجتمع أكثر الوحوش ضراوة حوله ويمكنهم أخيرًا المشاركة في تعبه. التعب يمنح الأفراد المشتتين الكلمة الرئيسة“[1]. إن جماعة العنصرة «التي تقف في مواجهة المجتمع النَّشط، يصورها هاندكه بأنها رمزٌ لـ«تعب الإنسان». إنه مجتمع لأولئك الذين تعبوا بطريقة خاصة. إذا قُدمت «جماعة العنصرة» كمرادفٍ لمجتمع المستقبل، فقد يُطلقُ على المجتمع القادم أيضًا مجتمع التعب.

(1) أورفيوس (باليونانية: Ορφεύς) هو كاتب وموسيقي إسطوري أغريقي ونبي في الديانة اليونانية القديمة وفي الميثولوجيا الإغريقية. وقد ألفت عدة قصص حوله وحول حياته، وقد قيل إنه ألف عدة اغانٍ لأجل زوجته ليورودس من العالم السفلي الإغريقي. كما إنّه شاعر غنائي من شعراء ملحمة هوميروس نزل إلى العالم السفلي -عالم الموتى- ليستعيد زوجته فسحر عقول الآلهة بروعة إنشاده لكنه فشل في تنفيذ رغبات الالهة ففقد زوجته إلى الأبد. ومنذ عام 442 ق. م. وحتى عام 522 كان الناس يطلقون على شخصية أورفيوس الأسطورية لقب «أبي الأغاني». وابتداء من القرن السادس قبل الميلاد إلى ما بعد ذلك، قيل ان أورفيوس كان سيد الشعراء والموسيقيين في العصر القديم. وتقول الأسطورة إن أورفيوس وكأحد رواد الحضارة قيل بأنه علّم البشرية الطب والكتابة والزراعة. (المترجم)

مجتمع الاحتراق النفسيّ

في إحدى الحكايات الملغزة للغاية[1] "بروميثيوس" يقوم كافكا بالعديد من التعديلات على الأسطورة اليونانية. كإعادة صياغة لما قاله، «لقد غدت الآلهة متعبةً، وغدت النسور متعبة، واندمل الجرح بالتعب». سأُخضِع الآن عمل كافكا لقراءة معاصرة عبر تحويله إلى مشهد تجري أحداثه داخل النفس: ذات-الإنجاز المعاصرة التي تمارس العنف على نفسها وتشن حربًا عليها. كما يعلم الجميع، قام بروميثيوس أيضًا بجلب العمل للبشرية عندما منح البشر هدية النار. تُعتبر ذات-الإنجاز اليوم نفسها حرّة في حين أنها في الواقع مقيدة تمامًا مثل بروميثيوس. إن الرّخ الذي يأكل كبده الذي ينبت من جديد كل يوم، يمكن تفسيره على أنه الأنا المغايرة للذات. إذا نظرنا إليها بهذه الطريقة، فإن العلاقة بين بروميثيوس والرّخ تمثل علاقة استغلال ذاتي. يُقال إن ألم الكبد، وهو عضو لا يمكن أن يختبر الألم بالفعل، هو التعب. لقد استُنزف بروميثيوس واستُنفد، وهو في موقع الذات التي تَستغلُّ نفسها بنفسها، من التعب الشديد.

لهذا كله، يتصوّر كافكا التعب المفضي إلى الشفاء: الجُرح يندمل متعبًا، حيث الأنا تنمو في كدّ وإنهاك. وهذا المعنى يقف في مواجهة «أنا-متعب» التي تنبع من الإفراط في حضور الأنا واجترارها. ولكن هناك نوع آخر من التعب أيضًا. وهو ذلك الذي تتخلى فيه الأنا عن نفسها في العالم (das Ich verläßt sich auf die Welt hin)؛ إنه التعب الذي يعترف بالآخر، "التعب الصحي الذي يمنح ثقته

---

(1) بروميثيوس (العنوان الأصلي: Prometheus) قصة قصيرة لألمانية من تأليف الكاتب التشيكي فرانز كافكا، كتبها بين الأعوام 1917 وحتى 1923 ويرجح أن يكون كتبها في 1918، لم تنشر القصة خلال فترة حياة كافكا، ونشرت بعد سبع سنين من وفاته في عام 1931 ضمن مجموعة من قصصه "سور الصين العظيم" (Beim Bau Der Chinesischen Mauer) قام صديقه ماكس برود بتجميعها ونشرها في برلين، ظهرت الترجمة الإنجليزية الأولى في عام 1933 في لندن. القصة تعرض أربع صياغات لأسطورة بروميثيوس الإغريقية، فيما يتعلق بمصيره بعد أن قُيد بسلاسل إلى منحدر جزاء لخيانته الآلهة. (المترجم)

للعالم". أنا-متعب، بوصفه تعبًا انعزاليًا يخلو من العالم ويفتقد التهديد الخارجي؛ إنه يقضي على كل إحالة إلى الآخر لصالح الإحالة النرجسية على الذات.

تختلف ذات-الإنجاز اليوم من الناحية النفسية عن ذات-التأديب. وقد غدت الأخيرة معروفة على نحو واسع بفضل فرويد. جهاز فرويد النفسيّ هو جهاز قمعي مكوّن من أوامر ومحظورات وقائمٌ على الإخضاع والقمع. ومثل المجتمع التأديبي، يضعُ الجهازُ النفسيُّ الجدرانَ والعتباتِ والحدودَ والحرّاس. لهذا السبب، لا يمكن إجراء التحليل النفسي الفرويدي إلا في المجتمعات القمعية التي أسست تنظيمها على سلبية المحظورات والأوامر. ومع ذلك، فالمجتمع المعاصر هو مجتمع الإنجاز. إنه يتخلّص، على نحو متزايد، من سلبية المحظورات والأوامر ويقدّم نفسه كمجتمع للحرية. لذا، فإن الفعل الشرطي الذي يحدّد مجتمع الإنجاز ليس هو الإلزام الفرويديّ، ولكن الاستطاعة. هذا التحول الاجتماعي يستلزم إعادة تشكيل البنية الداخلية. تمتلك ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة نفسية مختلفة تمامًا عن ذات-الطاعة الذي تصوّرَ فرويد أن التحليل النفسي معبّر عنها. يسيطر جهاز فرويد النفسي على النفي (Verneinung) والكبت والخوف من الانتهاك. الأنا هي "مقرّ للحصار النفسي (Angststätte)". على النقيض من ذلك، فإن ذات-الإنجاز في الحداثة المتأخرة فقيرة من حيث النفي. إنها ذات توكيدية. إذا كان اللاشعور مرتبطًا بالضرورة بسلبية النفي والقمع، فإن ذات-الإنجاز الراهنة تفتقر إلى اللاشعور المحرّك لها. إنها الأنا ما بعد الفرويدية. فاللاشعور الفرويدي ليس تكوينًا موجودًا خارج الزمن. إنه نتاجٌ للمجتمع التأديبي، وتهيمن عليه سلبيّة المحظورات والقمع، وهو ما تركناه خلف ظهورنا منذ فترة طويلة.

ينطوي العمل الذي تقوم به الأنا الفرويدية على الوفاء للواجب، قبل كل شيء. ووفقًا لذلك، ثمة خاصيّة تجمع بين مفهوم فرويد للأنا وفكرة الواجب الكانطية. بالنسبة إلى كانط، يحتلّ الضمير

موضعًا أكثر سموًا داخل الإنسان من أي شيء آخر. لهذا، فالذات الأخلاقية عند كانط هي ذاتٌ مُمارِسةٌ للسلطة أيضًا:

"لكلّ إنسان ضمير يجد نفسه مُراقبًا ومُهددًا من قِبله. وبصفة عامة، يجدُ نفسه في حالة رهبة (احترام مصحوب بالخوف) من قاضٍ داخلي. غير أن تلك السلطة التي تراقب القانون داخله ليست شيئًا يصنعه هو نفسه (طوعًا)، بل شيءٌ مدمجٌ في تكوينه".

إن الذات الكانطية -مثل الذات الفرويدية- منقسمة داخليًا. حيث تتصرف بناءً على أمر وتوجيه من آخر. ومع ذلك، فإن هذا الآخر هو أيضًا جزء من ذاتها:

"الآن، يمكن النّظر إلى تلك الحالة العقلية الفطرية و(التي هي نفسها فكرة الواجب) بوصفها النزوع الأخلاقي الذي ندعوه الضمير. وهي أمر بالغ التميز، فعلى الرغم من أن عمله يتم داخل الإنسان، فإنّ المرء يجد نفسه مقيدًا، نتيجة أن عقله يرى نفسه مضطرًا لاتباعه، وهذا هو الحال مع أي شخص آخر".

وعلى أساس هذا الانقسام، يتحدث كانط عن "الذات المضاعفة"، أو "الشخصية المزدوجة". حيث الذات الأخلاقية هي في الآن نفسه المدّعي والمدَّعى عليه.

إن ذات-الخضوع ليست ذاتًا للرغبة أو المتعة، ولكنها ذاتٌ للواجب. وبالتالي، فإن الذات الكانطية تتبع عمل الواجب الذي يكبت "أهواءها". وبموجبه، أي الواجب، فإن الإله، "الوجود الأخلاقي المطلق"، لا يظهر فقط كنموذج للعقاب والإدانة، ولكن أيضًا (وهذه حقيقة مهمة جدًا نادرًا ما تحظى بالاهتمام المطلوب) كنموذج للإشباع أو الترضية. وبوصفها ذاتًا للواجب، فإن الذات الأخلاقية تعمل على قمع أهواء الجميع ورغباتهم لصالح الفضيلة؛ أو لصالح الإله الذي يلخّص فكرة الأخلاق؛ أو من أجل مكافآت مثل الجهاد المؤلم من أجل السعادة (Glückseligkeit). فالسعادة

"توزع بالتناسب مع الأخلاق (Sittlichkeit). إن الذات الأخلاقية، التي ترضى بالألم من أجل الأخلاق، قد يكون لديها يقين كامل من الإشباع الذي سينتج عن ذلك. وليس ثمّ شك لديها من عدم حدوث ذلك؛ لأن الإله لا يخدع؛ إنه جدير بالثقة.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة لا تتبع أعمال الواجب. وقوانينها ليست هي الطاعة والعدالة والوفاء والالتزام، ولكن الحرية والمتعة والميول. وقبل هذا كله، لديها توقّع خاصة بمكاسب التمتع من العمل. إنها تعمل من أجل المتعة ولا تتصرف بناءً على أمرٍ يأتيها من الآخر. بدلًا من ذلك، فإنها تصغى إلى نفسها في المقام الأول. بعد كل هذا، يجب أن تبدأ بإدارة نفسها بنفسها (Unternehmer Seiner Selbst). وبهذه الطريقة، فإنه يتخلص من سلبية الأوامر (Gebietender) التي تأتي من الآخر". ومع ذلك، فإن مثل هذا التحرر من الآخر ليس مجرد حرية وانعتاق. فديالكتيك الحرية يعني وضع قيودٍ جديدة. التحرر من الآخر يتحول إلى علاقة نرجسية بالذات، والتي تفضي إلى العديد من الاضطرابات النفسية التي تصيب ذات-الإنجاز اليوم.

إن عدم وجود علاقة مع الآخر يسبّب أزمة على مستوى الإشباع. بوصفه نوعًا من الاعتراف، يفترض الإشباع وجود الطرف الآخر (أو "الطرف الثالث"). إذ من المستحيل أن تكافئ نفسك بنفسك أو أن تحظى بالاعتراف عن طريق ذاتك. وفقًا لكانط، يمثل الله حالة من حالات الإشباع: فهو يكافئ ويشهد على الإنجاز الأخلاقي للمرء. ونظرًا لأن بُنية الإشباع قد تعرضت للتشوش، فإن ذات-الإنجاز مضطرة إلى الأداء على نحو أكثر وأكثر. إن غياب العلاقة مع الآخر يُمثّل، إذن، الشرط الترانسندنتالي لأزمة الإشباع التي ستتخذ مكانها لأول مرة. ومع ذلك، فإن علاقات الإنتاج المعاصرة مسؤولة أيضًا. إن العمل (Werk) الحاسم، بوصفه نتيجة للعمل المنجز (Arbeit)، لم يعد ممكنًا اليوم. حيث تقف علاقات الإنتاج المعاصرة حائلًا أمام اكتماله. بدلًا من ذلك، فإن المرء يعمل في العراء. إن الأشكال

الحاسمة (Abschlußformen) ببدايتها ونهايتها تثبت الرغبة.

تتبع ريتشارد سينيت أزمة الإشباع، وصولًا إلى الاضطراب النرجسيّ والعلاقة الغائبة مع الآخر:

"بوصفها اضطرابًا في الشخصية، تُعد النرجسية نقيضًا شديدًا لحب الذات المتضخم. استغراق الذات في نفسها لا ينتج عنه الإشباع، بل ينتج عنه إصابة بالنفس؛ محو الخط الفاصل بين الذات والآخر يعني أنه لا يوجد شيء جديد، لا شيء "آخر"، يدخل النفس؛ حيث تُلتهم وترتد على نفسها إلى أن يظن المرء أنه يمكن رؤية نفسه في الآخر، ثم يصبح بلا معنى... إن النرجسيّ ليس تواقًا للخبرات، إنه تواقًا للتجربة. فهو يبحث دائمًا عن تعبير أو انعكاس لـ [الذات]... حيث يغرق المرء داخل نفسه"[1].

تنطوي الخبرة (Erfahrung) على مواجهةٍ بين الذات والآخر؛ حيث تبحث الذات عن غيريتها في الآخر. في المقابل، تمدُّ التجربة (Erlebnis) الأنا لتشمل الآخر، وربما العالم. إن حبّ الذات لا يزال محكومًا بالسلبية، وبقدر ما تقوم الذات بالخفض من قيمة الآخر لصالحها، تملك نفسها ضد الآخر. وبالتالي، تقوم بالأفعال الأخرى التي تساعد على حفظ المسافة. حب الذات يعني اتخاذ موقف صريح تجاه الآخر. في المقابل، تُفضي النرجسية إلى طمس الحدود. إذا كان الشخص يعاني من الاضطراب النرجسي، فإن المرء يغوص داخل نفسه. وعندما تختفي الإشارة إلى الآخر، فإن الصورة الذاتية الثابتة ستختفي.

يربط سينيت بحق الاضطرابات النفسية المعاصرة بالنرجسية، لكنه يخلص إلى بعض الاستنتاجات الخاطئة:

"إن التصعيد المستمر للتوقعات، والذي يجعل السلوك الراهن غير متحقق أبدًا، هو شكل من أشكال العوز إلى 'الإغلاق'. حيث

(1) Richard Sennett, The Fall of Public Man (New York: Norton, 1992), 324–25.

يُتجنب الإحساس بالوصول إلى الهدف لأنه سيترتب على ذلك تحديد التجارب؛ ستكتسب هيئةً، وشكلًا، وهكذا سيغدو وجودها مستقلًا عن النفس... تغدو الذات حقيقيّة فقط إذا كانت متمتعة بالاستمرارية؛ وتكون كذلك فقط حال القيام بأحد الممارسات بنفسها. عندما يحدث الإغلاق، تبدو التجربة منفصلة عن الذات، وبالتالي يبدو الشخص مهددًا بالفقد. ولذا؛ فإن طبيعة الدافع النرجسي يتمثّل في ضرورة أن يغدو حالة ذاتيّة مستمرّة".

يؤكد سينيت على أنّ الفرد النرجسي يتجنّب بطريقة قصديّة تحقيق الأهداف: الإغلاق يعطي شكلًا ملموسًا، والذي ما دام يمتلك مادة مستقلة، فإنه يُضعف الذات. في الواقع، يبدو العكس صحيحًا على نحو تامّ. الاستحالة المشروطة اجتماعيًا من تحقيق أشكال نهائية صالحة وموضوعية للإغلاق يدفع الذات إلى التكرار النرجسي الذاتي؛ وبالتالي، تفشل في تحقيق الغشطالت[1]؛ الصورة الذاتية المستقرة أو الشخصية. ومن ثم، لا يمكن النّظر إلى الأمر على أنّه مسألة قصدية لـ«تجنّب» تحقيق الأهداف من أجل مضاعفة الشعور بالنفس. بدلًا من ذلك، فإنّ الشعور بتحقيق الهدف لا يحدث أبدًا. فالذات النرجسيّة لا تسعى نحو تحقيق الإغلاق. إنها غير قادرة على الوصول إلى هناك؛ تفقد نفسها وتبعثرها في العراء. إن غياب أشكال الإغلاق، وليس أقلها، يعتمد على العوامل الاقتصادية: الانفتاح واللاحسم لصالح النمو.

إن الهيستيريا هي مرض نفسيّ نموذجيّ داخل المجتمع التأديبيّ

(1) تشير الغشطالت (بالألمانية Gestalt بمعنى "صورة؛ شكل") إلى النظرية التي وضعتها مدرسة برلين والتي تفترض أن المبدأ العملي للدماغ كلاني، متوازٍ ومتماثلّ مع ميل للتنظيم الذاتي أو أن مجموع كل الأجزاء أقل من أداء الكل. المثال الغشطالتي الأكثر كلاسيكية هو فقاعة الصابون التي لا يمكن لشكلها الكروي (أو ما يشكل غيشطالتها) أن يعرف عن طريق قالب صلب أو أدوات جاهزة أو حتى عن طريق معادلة رياضياتية، لكنها مع ذلك تنبثق تلقائيًا عن طريق الفعل المتوازي للنوتر السطحي على كل نقاط السطح في وقت واحد. بهذه النظرة، فهي تخالف المبدأ "الذري" للعمليات والإجراءات ضمن الحاسوب الرقمي، حيث كل عملية حسابية يتم تقسيمها إلى متتالية من الخطوات البسيطة، كل واحدة يتم حسابها بشكل مستقل عن المسألة الكلية ككل. نظرية الغشطالت (Gestalt Theory) في علم النفس، تعني ببساطة أنه من الضروري النظر إلى الكل، لأن الكل له معنى مختلف عن الأجزاء المكونة له. (المترجم)

الذي شهد تأسيس التحليل النفسي. يفترض سلبيةً من القمع والحظر والنفي، والتي تفضي إلى تكوين اللاشعور. إن التمثيلات الموجهة (Triebrepräsentanzen) تدفع إلى الظهور على نحو جلي داخل اللاواعي نفسه، عن طريق "التحويل"، على هيئة أعراض جسدية تُميّز الشخص بشكل لا لبس فيه. وتحمل الهيستيريا طابعًا تحويليًا مميزًا. لذلك، تقبل الهيستيريا أن تكون موضوعًا لعلم التشكيل (Morphology). هذه الحقيقة تميزها عن الاكتئاب.

وفقًا لفرويد، تعبّر "الشخصية" عن ظاهرة سلبية، لأنها لا تكتسب شكلًا دون رقابة تحدث في الجهاز النفسي. ووفقًا لذلك، يعرّفها بوصفها "اندفاعًا في تركيز الطاقة العقلية على الشيء المنبوذ". عندما تصبح الأنا مدركة لهذا التركيز الذي يحدث على مستوى الهُوَ، فإنها إمّا أن تسمح له بالوجود أو تتدخل في معركة معه من خلال عملية القمع. وكلّ شخصيّة تحتوي بداخلها على تاريخٍ للقمع. إنه يمثّل علاقةً حتمية بين الأنا والهو والأنا العليا[1]. وفي حين يُظهر الهيستيريّ تحوّلًا مميزًا، يبدو الاكتئابيّ بلا شكل، بلا شخصية. يمكن للمرء أن يعمّم الملاحظة، ويعلن أنّ الأنا في عصر الحداثة المتأخرة بلا شخصيّة. يقول كارل شميت إنها «علامة على وجود صراع داخلي مع وجود أكثر من عدوّ حقيقي». ووفقًا لشميت، فإنّ وجود أكثر من صديق حقيقيّ سيؤدي إلى فقدان الشخصيّة أو الهويّة. سيقدم الفيس بوك، عبر إتاحته للعديد من الأصدقاء، دليلًا إضافيًا على افتقار الأنا في الحداثة المتأخرة إلى الشخصيّة والهويّة. بعبارات إيجابية، سيغدو مثل هذا الكائن البشريّ الذي هو وجودٌ بلا شخصيّة، مرنًا وقادرًا على تحمل أي شكل أو لعب أي

(1) الهو والأنا والأنا العليا ثلاثة مصطلحات قدمها سيغموند فرويد، يعتبرها أقسام النفس Psyche حسب ما تدعى "النظرية البنيوية" (Structural Theory) لسيغموند فرويد. في عام 1932 قدم فرويد هذه المصطلحات الثلاث ليصف فكرته عن التقسيم بين العقل الواعي "Conscious" والعقل اللاواعي: الهو 'Id' والأنا 'Ego' والأنا العليا 'Super-Ego'. يعتقد فرويد أن هذه المصطلحات تقدم وصفًا ممتازًا للعلاقات الديناميكية بين الوعي واللاوعي. فالأنا (غالبًا ما تكون واعية) تتعامل مع الواقع الخارجي، والأنا العليا (واعية جزئيًا) هي الوعي أو المحاكمة الأخلاقية الداخلية. في حين تمثل الهو اللاوعي وهي مخزن الرغبات والغرائز اللاواعية والدوافع المكبوتة. (المترجم)

دور أو أداء أي وظيفة. ويخلق هذا النوع من انعدام الشكل -أو، القدرة التحوّلية- درجة عالية من الكفاءة الاقتصادية.

يفترض التحليل النفسي مسبقًا سلبية القمع والنفي. ويؤكد فرويد أن اللاشعور والقمع «مترابطان» إلى أقصى حدّ. في المقابل، لا تلعب عمليّة القمع أو النفي أيّ دور في الأمـراض النفسية المعاصرة مثل الاكتئاب والإرهاق ونقص الانتباه وفرط الحركة. بدلًا من ذلك، فإنّها تشير إلى وجـود فائض في الإيجابيّة؛ أي انعدام النفي من خلال انعدام القدرة على قول لا؛ إنها لا تشيرُ إلى عدم السماح لهم بأي شيء (NichtDürfen)، بل إلى قدرتهم على فعل كل شيء (Alles-Können). لذلك، لا يوفّر التحليل النفسي أي وسيلة للتعامل مع هذه الظواهر. إن الاكتئاب ليس نتيجة للقمع الناشئ عن حالات السيطرة التي تمارسها الأنا العليا. كما لا يسمح الاكتئاب بـ"الانتقال"، والذي يقدم علاماتٍ غير مباشرة على ما تمّ قمعه.

عبر فكرة الحرية وإلغاء القيود التنظيمية، يقوم مجتمع الإنجاز المعاصر بتفكيك الحواجز والموانع التي تشكّل المجتمع التأديبي على نطاق واسع. إن تفكيك السلبية يعمل على تعزيز الإنجاز. حيث تصل الأمور إلى حالة عامة من الذوبان والتحرر من القيود، أو بالأحرى حالة من التشوّش العام، والتي لا تصدر عنها أيّة طاقة قمع.

عندما لا تمنع الأخلاق الجنسية التقييدية من تفريغ تدفقات غرائز الكائن البشري، لا تبدو أوهام جنون العظمة ظاهرة للعيان، مثلما هو الحال مع دانييل بول شريبر، الذي أرجع فرويد حالته إلى ميوله المثلية المكبوتة. تعبّر "قضية شريبر" عن المجتمع التأديبي في القرن التاسع عشر، حيث سادَ الحظر الصارم للميول الجنسية المثلية، أو بالأحرى لكافّة أشكال المتعة والرغبة.

ليس للاشعور دورٌ في الاكتئاب. إذ لم تعد له السلطة العليا على الجهاز النفسي لذات-الإنجاز الاكتئابيّة. ومع ذلك، لا يزال

إهرينبرغ متمسكًا بالفكرة، التي ستُلقي بحجته خارج مسارها:

"لقد ساعدَنا تاريخُ الاكتئاب... في فهم هذا التحول الاجتماعي والعقلي. وهناك اثنان من التغيّرات التي أثرت على الفرد في النصف الأول من القرن العشرين: (1) التحرُّر النفسي وانعدام استقرار الهوية؛ (2) المبادرة الفردية وعدم القدرة على الفعل. يقدم هذان المتغيران المخاطر الأنثروبولوجية التي تلعبها في مجال الطب النفسي على مستوى الحركة من الصراع العصبي إلى القصور الاكتئابي. يخرج الفرد من المعركة لمواجهة رسائل من هذا الشخص المجهول الذي لا يستطيع السيطرة عليه، وهذا الجزء غير القابل للاختزال هو الذي يسميه الغربيون اللاواعي[1].

وفقًا لإهرينبرغ، يرمز الاكتئاب إلى «ما لا يتعذر ضبطه» وإلى ما هو «غير قابل للاختزال». ويستمد من «المواجهة بين فكرتي الإمكانات اللامحدودة وما يتعذر ضبطه». واتباعًا لهذا المنطق، يحدث الاكتئاب عندما تسعى الذات، جاهدةً، لإظهار دوافعها الأصيلة على نحو يتعذر ضبطه. ومع ذلك، فإنّ مفاهيم من قبيل ما يتعذر ضبطه، وغير القابل للاختزال، والمجهول -مثل اللاشعور- هي صفات سلبية؛ فهي لم تعد تشكّل مجتمع الإنجاز؛ ذلك المُجتمع المهيمَن عليه عبر الإيجابية المفرطة.

يفهم فرويد الاكتئاب السوداوي كعلاقة مدمرة مع الآخر الذي أصبح جزءًا من الذات، عبر الهوية النرجسية للأنا. في هذه العملية، تتعارك الذات مع الآخر وتضفي عليه صفاتها وتغير هيئته إلى أخرى داخل علاقة ذاتية قائمة على الصراع؛ الأمر الذي يُفضي إلى إفقار الأنا والانهيار التلقائي. ومع ذلك، فإن الاضطراب الاكتئابي لدى ذات-الإنجاز المعاصرة لا تتبع علاقة صراع وتردّد مع الآخر، الذي أصبح مختفيًا الآن. لم تعد تمتلك أي بُعد يتعلق بالغيريّة. إن الاكتئاب، الذي يتوّج في الغالب بالاحتراق النفسي، ينبع من

(1) Ehrenberg, Weariness, 228.

الاهتياج والانفعال المفرطين، إضافةً إلى الإحالة المفرطة إلى الذات، التي تفترض الخواص المدمرة. إن ذات-الإنجاز المكتئبة والمنهكة، تطحن نفسها، إن جاز التعبير. إنها مُتعَبة، مكدودة في نفسها، وفي حالة حرب مع نفسها. تفتقد القدرة الكلية على التخارج، أو التواجد خارج نفسها، والاعتماد على الآخر، أو على العالم. إنها تحبسك داخل نفسك؛ ومن المفارقات، أن يؤدي هذا إلى تفريغ النفس من كافة محتوياتها. إنها تتآكل في خضم سباق الفئران التي تنظّمه ضدّ نفسها.

تعمل وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصالات الجديدة أيضًا على تمييع الوجود-من-أجل-الآخر (Sein zum Anderen). فالعالم الافتراضي فقير في غيريته، وفي المقاومة (Widerständlichkeit) التي يبديها. في المساحات الافتراضية، يمكن للأنا أن تتحرك عمليًا بشكل مستقل بمنأى عن "مبدأ الواقع"، والذي من المفترض أن يتوافر فيه مبدأ الغيرية والمقاومة. وفي كلّ المساحات الخياليّة للواقعية، تواجه الأنا النرجسية نفسها أولًا وقبل كلّ شيء. على نحو متزايد، تفضي المحاكاة الافتراضية والرقمنة إلى تواري الواقع، الذي يجعلها معروفة قبل كل شيء من خلال مقاومتها. إن الواقعي هو المكوث في المعنى المزدوج للكلمة. إنه لا يوفّر فقط المقاطعة والمقاومة، ولكنه يتيح أيضًا إمكانية التوقف والمنح.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة، مع توافر فائض من الخيارات القائمة تحت تصرفها، تُثبت أنها غير قادرة على إقامة علاقات قوية مع الآخر. فالاكتئاب يُمزق كل الارتباطات. يختلف الحزن الحدادي عن الاكتئاب، قبل أي شيء، من خلال ارتباط الأول القويّ بموضوعه. في المقابل، يبدو الاكتئاب غير مرتبطٍ بموضوع محدّد، وبالتالي يفتقد خاصية التوجيه. من المهم أيضًا التمييز بين الاكتئاب والاكتئاب السوداويّ (Melancholy)، حيث تتقدم الأخير تجربة الفقد. لذلك، ما يزال يقف في علاقة -أي علاقة سلبيّة- مع الشيء الغائب أو الطرف الثاني. في المقابل، ينفصل

الاكتئاب عن أي علاقة أو تعلّق بشيء ما. إنه يفتقر تمامًا إلى طاقة الجاذبية (Schwerkraft).

تتولّد مشاعر الحداد عندما يحدث فقدانٌ لشيءٍ ما يمتلك طاقة ليبيدية قويّة. لهذا؛ فإن الشخص المعلن للحداد يكون منكبًّا على الآخر. غير أنّ الأنا في عصر الحداثة المتأخرة تكرّس غالبية الطاقة الليبيدية لنفسها[1]؛ توزع الطاقة الليبيدية المتبقية وتنثرها بين مضاعفة الاتصالات باستمرار والعلاقات العابرة. وهي تؤكد على سهولة سحب الطاقة الليبيدية الضعيفة من الآخر واستخدامها في تحفيز موضوعات جديدة[2]. لهذا؛ تخلو تلك الأنا من أيّ دور للأحلام والخيالات بداخلها؛ فالحلم طويل ومؤلم. في الشبكات الاجتماعية، تتمثل وظيفة «الأصدقاء» في المقام الأول في مضاعفة النرجسية من خلال ما يبديه المستهلكون من اهتمام بالأنا المعروضة كسلعة.

إن نقطة انطلاق إهرينبرغ هي التمييز بين الاكتئاب السوداويّ والاكتئاب الذي يعمل وفق الشروط الكمية فقط. وهو يلاحظ أن

(1) النشاط أو الطاقة الذهنية أو النفسية مفهوم يُعبر عن النشاط الذي يدفع عمل العقل أو النفس. ومن منظور الكثير من علماء النفس والأعصاب في العصر الحديث، تُعد هذه الطاقة مُكافِئًا لعملية الأيض في الخلايا العصبية الموجودة بالمخ. تعود فكرة الطاقة الذهنية إلى المفهوم الذي وضعه أرسطو، وهو الفعالية والاحتمالية (Actus Et Potentia). تُستخدم كلمة "الطاقة" هنا بالمعنى الحرفي لها، وهو "النشاط" أو "العمل". في بحثه الأنا والهو (The Ego And The Id)، أشار فرويد إلى أن الهو هو مصدر رغبات النفس، ومن ثم الطاقة النفسية التي تحرك العقل. وعرّف فرويد الرغبة الجنسية بأنها القوة أو الطاقة الغريزية. وقد أضاف فيما بعد أن محرك الموت (الذي يتضمنه الهو أيضًا) مصدر ثانٍ للطاقة الذهنية. في عام 1928، نشر كارل يونغ مقالًا مهمًا بعنوان "حول الطاقة النفسية". وشهد، بعد ذلك، كلّ من نظرية الديناميكا النفسية ومفهوم "الطاقة النفسية" مزيدًا من التطور على يد شخصيات مثل ألفريد أدلر وميلاني كلين. مثلما تعمل الطاقة الفيزيائية مع الأجسام المادية، تعمل الطاقة النفسية مع التكوينات النفسية، مثل الأفكار. والقوة والطاقة النفسيتان هما الأساس الذي تقوم عليه محاولة صياغة نظرية علمية تُطبق فيه قوانين دقيقة على الظواهر النفسية على نحو مشابه لتطبيق قوانين نيوتن على الأجسام المادية. هذا المفهوم للطاقة النفسية مختلف ومنفصل كليةً عن -بل ويناقض أيضًا- المفهوم الروحاني في الثقافة الشرقية للطاقة الروحانية. (المترجم)

(2) تبدو هذه العبارة مُعبّرة بصورة كبيرة عن طبيعة العلاقات الراهنة بالفعل في عصر الوسائط الرقمية. وكأن طاقة الليبيدو محدودة في نهاية الأمر أو قابلة للنفاد. حيث تُسحب من الموضوع بعد أن يخبو بريقه السريع لتوجه لموضوع آخر، تسحب منه، وهكذا. إنه ذاته منطق السوق؛ العرض والطلب. (المترجم)

السوداويّة تمتلك شيئًا ما نخبويًا حول هذا الموضوع. لكن اليوم تُعمّم بوصفها نوعًا من الاكتئاب: «إذا كان الاكتئاب السوداوي هو مجال الإنسان الاستثنائي؛ فإن الاكتئاب هو عملية تجسيد لدمقرطة الاستثناء». «الاكتئاب... هو السوداوية مضافًا إليها المساواة، الاضطراب الشامل للوجود الإنساني الديمقراطي».

يُموضع إهرينبرغ الاكتئاب في الفترة نفسها التي أعلن نيتشه فيها مفهومه عن «الإنسان الأعلى صاحب السيادة» وأصبح واقعة جماهيريّة. وفقًا لوجهة النظر هذه، فإن المُكتئب هو ذلك الشخص «المستنزف في سيادته»؛ أي ذلك الذي لم تعد لديه القدرة على أن يكون سيّدَ نفسه. المكتئب مُنهَكٌ من «الحاجة لروح المبادرة» المستمرة.

ومع ذلك، فإن المسببات المرضية التي يقدمها إهرينبرغ تعاني من التناقض؛ لأن الميلانخوليا، التي كانت قائمة بالفعل في العصور القديمة، لا يمكن تصورها في ضوء فكرة السيادة التي تميّز العصر الحديث. كانت الميلانخوليا السائدة قديمًا شيئًا غير ذلك الاكتئاب الذي يفتقر إلى القدرة على أن يكون الفرد «سيد نفسه» أو لديه «الشغف بأن يكون هو نفسه». مثلها مثل الهيستيريا أو الحزن الجنائزي، فإن الميلانخوليا ظاهرة سلبية، في حين أن الاكتئاب ينطوي على فائض الإيجابيّة. ألِهذا قد نجد بعض العلاقات القائمة بين الاكتئاب والديمقراطية؟ وفقًا لكارل شميت، يُحدد الاكتئاب الديمقراطية بقدر ما يفتقر إلى القوة الحاسمة لاتخاذ القرار. حيث تَحُول تلك القوة من حدوث نزاع طويل الأمد. من هذا المنطلق، لا يُعدّ الاكتئاب ممثلًا لـ«العلاقة المفقودة للصراع»، بل يُمثّل عدم وجود علاقة موضوعية لقرار من شأنه إنتاج صياغات حاسمة، وبالتالي ضمان نموذج الإشباع.

يعتبرُ إهرينبرغ الاكتئاب حصريًا وفق مصطلحات علم النفس وعلم أمراضها. وفي قيامه بذلك، يفشل في أخذ السياق الاقتصادي

بعين الاعتبار. لا يشير الاحتراق النفسيّ الذي يسبق الاكتئاب إلى الفرد السيادي الذي أصبح يفتقر إلى القدرة على أن يكون «سيد نفسه». بدلًا من ذلك، يمثل الاحتراق النفسي النتيجة المرضية للاستغلال الذاتي الطوعيّ.

إن حتمية التوسع، والتحول، وإعادة التجديد الذاتي، أي السمات التي تقف على الضفة الأخرى من الاكتئاب، تفترض مجموعة من المُخرجات المرتبطة بالهوية. كلما غيّر المرء هوية المرء الآخر، كان إنتاجه أكثر ديناميكية. لقد اعتمد المجتمع التأديبي الصناعي على الهوية التي لا تتغير، في حين أنّ مجتمع الإنجاز ما بعد الصناعي يتطلب شخصًا طيّعًا مرنًا لزيادة الإنتاج.

تدّعي أطروحة إهرينبرغ الرئيسة: «إن تمكن الاكتئاب يكمن في تراجع الصراع كنقطة مرجعية تأسس عليها تصور القرن التاسع عشر للذات». وفقًا لهذا الرأي، يؤدي الصراع وظيفة بنّاءة؛ تتشكل الهوية الشخصية والهوية الاجتماعية من مكونات تكون «على علاقة ببعضها مؤسسة على فكرة الصراع»؛ في الحياة السياسية والخاصة، يمثل الصراع النواة المعيارية للثقافة الديمقراطية. ويستأنف الاكتئاب، وفقًا لإهرينبرغ، العمل على إخفاء الطريقة التي تنبثق وفقًا لها العلاقات عبر الصراع، أما الآن فلم يعد الصراع مؤسسًا للهوية الشخصية.

يهيمن نموذج الصراع على التحليل النفسي الكلاسيكي. أما عملية الاستشفاء فهي مرهونة بالقدرة على الإدراك والتعرف؛ بمعنى نقل الصراع من داخل النفس إلى مستوى الوعي. ومع ذلك، فإن نموذج الصراع يفترض سلبيّة من القمع والنفي. وبالتالي، لا يمكن أن ينطبق على الاكتئاب، الذي يفتقر إلى أيّ سلبية. برغم من أنّ إهرينبرغ يعترف بأنّ الاكتئاب يتميّز بغياب علاقة الصراع، فإنه لا يزال متمسكًا بنموذج الصراع في تحليله له. وهو يؤكد على أن الاكتئاب يمتلك صراعًا خفيًا في جوهره، وتعمل مضادات الاكتئاب

على مضاعفة ارتباكه وتشوُّشه. الصراع لم يعد يقدم بالتأكيد «مرشدًا»:

«يُفضي الاكتئاب إلى العجز، واللامبالاة، وكبت الدوافع، والإلزام القهري؛ كل هذا يجعل التبعية هي الوجه الآخر للاكتئاب. في ظل هيمنة أناجيل التنمية الشخصية من ناحية، وتقديس الأداء من ناحية أخرى، لا يختفي الصراع؛ ومع ذلك فإنه يفقد طبيعته الواضحة ولا يمكن الاعتماد عليه في توجيهنا».

في الواقع، يتحدى الاكتئاب نموذج الصراع. وهو يتملّص من التحليل النفسي. يحاول إهرينبرغ إنقاذ التحليل النفسي على الرغم من اختفاء شروط وجوده. يتوجب النظر إلى «التخلي عن الصراع» الذي يربطه إهرينبرغ بالاكتئاب في ضوء الوضع الإيجابي العام للمجتمع، والذي يستلزم فصله عن أيديولوجيته. فلم تعد الأحداث الاجتماعية والسياسية محددة وفقًا لصراع الأيديولوجيات أو الطبقات؛ لقد غدت الفكرة ذاتها قديمة. لكن على الرغم من كل ذلك، فإن إيجابية المجتمع لا تلغي العنف. فالعنف لا ينبع من سلبية الصدام أو الصراع وحده، بل يستمد أيضًا من إيجابية الإجماع العام في الرأي. الآن، يمثل مجموع رأس المال، الذي يبدو أنه يستوعب كلّ شيء، عنفًا قائمًا على التراضي. لم يعد الصراع قائمًا بين الجماعات أو الأيديولوجيات أو الطبقات، ولكن بين الأفراد؛ ومع ذلك، فإن هذه الحقيقة ليست مهمة لفهم أزمة ذات-الإنجاز كما يدعي إهرينبرغ. ما يثبت أن المشكلة لا تتمثل في المنافسة الفردية في حد ذاتها، وإنما في المرجعية الذاتية، التي تتصاعد إلى درجة المنافسة المطلقة. أي إنّ ذات-الإنجاز تنافس نفسها؛ تستسلم للقهر المدمر بغية التغلب على نفسها مرارًا وتكرارًا؛ بغية القفز فوق ظلها. هذا القيد الذاتي، الذي يتخذ من الحرية شكلًا زائفًا، له نتائج قاتلة.

في الانتقال من المجتمع التأديبي إلى مجتمع الإنجاز، فإن الأنا

العليا تموضع نفسها في نموذج الأنا. فالأنا العليا تتصف بالقمعية، وتتأسس، قبل أي شيء، على الحظر. إنها تحكم الأنا بـ«قسوة وفجاجة» معبرة عن «ديكتاتورية أنت سوف تفعل كذا» إضافة إلى «قيودها الصارمة، والحظر القاسي المعبر عن طبيعتها». على عكس الأنا العليا القمعية، فإن الأنا المثالية تمارس الإغواء.

تُسقط ذات-الإنجاز نفسها داخل الأنا المثاليّ، في حين تقدم ذات-الطاعة نفسها للأنا الأعلى. إن الإسقاط والتقديم طريقتان مختلفتان في الوجود. وفي حين تنبع الأمور المتعلقة بالإكراه السلبي من الأنا الأعلى، تمارس الأنا المثالية إكراهًا إيجابيًا على الأنا. إن سلبيّة الأنا العليا تُقيد حريّة الأنا، فإسقاط الذات في الأنا المثالية يُفسَّر على أنّه ضربٌ من الحريّة. ولكن عندما تُكتشف الأنا في الأنا المثالية غير القابل للتحقيق، تُسحَق تمامًا. إن الفجوة بين الأنا الحقيقي والأنا المثالي تبرز العدوان التلقائي.

إن ذات-الإنجاز في عصر الحداثة المتأخرة لا تخضع لأحدٍ. في الواقع، لم تعد ذاتًا بالمعنى الاشتقاقي (subject to, sujet à). إنها تُموضع نفسها؛ أو بالأحرى، تُحرر نفسها في مشروع. ومع ذلك، فإن التحول من ذات إلى أخرى لا يجعل السلطة أو العنف يختفيان. الإكراه التلقائي، الذي يُقدم نفسه كحرية، يحل محل الإكراه الغيري. ويرتبط هذا التطور ارتباطًا وثيقًا بعلاقات الإنتاج الرأسمالية. وبدءًا من مستوى محدد من الإنتاج، يكون الاستغلال التلقائي أكثر فاعلية بشكل كبير ويُحقق عوائد أكبر بكثير من الاستغلال الغيريّ؛ لأن الشعور بالحريّة يحضر بداخله. إن مجتمع الإنجاز هو مجتمع الاستغلال الذاتي، حيث تستغل ذات-الإنجاز نفسها حتى تحترق. في هذه العملية، يتطور العدوان التلقائي ويتصاعد في كثير من الأحيان إلى عنف للتدمير الذاتي. يتحوّل المشروع إلى مقذوف تستهدف ذات-الإنجاز نفسها به.

في ظل الأنا المثالية، تظهر الأنا الحقيقية كخاسر مقبور في جحيم

التوبيخ الذاتي. تشن الأنا حربًا مع نفسها. إن مجتمع الإيجابية، الذي يعتبر نفسه خاليًا من جميع القيود الغيرية، يصبح متورطًا في قيود ذاتية مدمرة. وتكشف الأمراض النفسية مثل الاحتراق النفسي والاكتئاب، والأمـراض النموذجية في القرن الحادي والعشرين، جميعها سمات عدوانية تلقائية. حيث تستبدل العنف الخارجي بعنف يؤسس ذاتيًا، وهو أكثر فتكًا من نظيره؛ لأن ضحية هذا العنف تعتبر نفسها حرّة.

إن المستباح دمه (Homo sacer)، كما سبق وذكرنا، هو شخص معاقب، كان يجيز القانون الروماني قتله من قبل أي شخص دون أن يترتب على ذلك عقاب من أي نوع. في هذا الوضع يتّخذُ صاحب السيادة المطلقة إجراء لتعليق النظام القانوني الدائم. وهو في هذا يقوم بمقام السلطة التشريعية (Rechtsetzende Gewalt) التي تقف خارج النظام القانوني (Rechtsordnung) لكنها تحافظ على وجود علاقة معها. وبالتالي، فإن السيادة لا تحتاج إلى أن تكون على صواب من حيث تحديدها للحقوق. إن حالة الاستثناء، بتعليقها للنظام القانوني، تنتج مساحة غير خاضعة للقانون حيث يمكن مصادرة أي شخص على نحو مطلق. وفي الواقع، يتمثل الإنجاز الأصلي للسيادة في إنتاج حياة عارية للمذنب. هذه الحياة عارية، لأنها تقف خارج النظام القانوني؛ وبالتالي يمكن تدميرها في أي وقت.

وفقا لأغامبين، تصبح الحياة البشرية سياسية فقط عندما تدمج داخل سلطة سيادية -أي عندما تواجه "خضوعًا غير مشروط لسلطة الموت". ترتبط الحياة العارية والمستهلكة مع قوة السيادة بعلاقة عضوية بحيث يولّد كلٌّ منهما الآخر: "على عكس عادتنا الحديثة في تمثيل المجال السياسي لحقوق المواطنين، والإرادة الحرة، والعقود الاجتماعية، من وجهة نظر السيادة، فقط الحياة العارية هي التي تكون سياسية على نحو أصيل"؛ "الحياة المعرضة للموت" هي "المكون السياسي الأصيل". و"الظاهرة الأصلية

للسياسة" هي الأمر الاحترازي (Bann) الذي يُنتج "الحياة العارية للمستباح دمـه". إن السيادة والحياة العارية للمستباح دمه تحتلّان نقطتي النهاية من السلسة ذاتها. ومن منظور السيادة، من المحتمل لجميع البشر أن يكونوا مذنبين.

تتمسك نظرية أغامبين حول المستباح دمه بمخطّط للسلبية. وفقًا لذلك، يغدو من الممكن تمييز الجناة عن الضحايا، وهم أصحاب السيادة والمستباح دمهم، بشكل واضح وبنيوي أيضًا. يكتب أغامبين أن السيادة والحياة العارية للمذنب، تقفان "عند الحدّين المتطرفين للنظام [ذاته]". إن حالة الاستثناء عند أغامبين هي حالة سلبية، وفي المقابل، فإن مذني مجتمع الإنجاز يسكنون وضعًا طبيعيًا تمامًا؛ تلك هي الحالة الإيجابية الـتي يكونون عليها. من هنا يفشل أغامبين على نحو كامل في ملاحظة التغير الطوبولوجيّ للسلطة الذي يكمن في قلب تحوُّل مجتمع السيادة إلى مجتمع إنجاز. من وجهة نظر شخص يوجد تاريخيًا في القلب من مجتمع الإنجاز، يصف أغامبين مجتمع السيادة. هنا تكمن المفارقة التاريخية في تفكيره. فالديناميكية التي يتتبّعها مُثقلة بتركيزه المفارق للزمن على السلبية القائمة كليًا على الإقصاء والتثبيط. وبناءً عليه، لم يكن بمقدوره استيعاب عنف الإيجابية، الذي يعبّر عن نفسه بوصفه عملية استنفاد وإدماج تُميز مجتمع الإنجاز. ولأن أغامبين يكرس اهتمامه حصريًا للأشكال العلمانية من السلبية التي تبدو بالية أكثر من أي وقت مضى، فإن ظواهر الإيجابية المتطرفة تفلت منه. إن عنف اليوم يصدر عبر توافق الآراء على نحو أكثر سهولة من عداء المعارضة. بهذا المعنى، وعلى نحو مخالف لما ذهب إليه هابرماس، يمكن للمرء أن يتحدث عن عنف الإجماع.

تقف ذات-الإنجاز بعيدًا عن التمثيلات الخارجية للهيمنة التي تجبرها على العمل وتسعى لاستغلالها. فهي لا تخضع لأحد إن لم تكن لنفسها. ومع ذلك، فإن غياب الهيمنة الخارجية لا يلغي بنية القهر، بقدر ما يفضي إلى تزامن الحرية والقهر. تضع ذات-الإنجاز

نفسها تحت قهر ذاتها من أجل مضاعفة الأداء. وبهذه الطريقة، تستغل نفسها بنفسها. ويصبح الاستغلال التلقائي أكثر فعالية من الاستغلال الغيري؛ لأنّ هناك شعورًا زائفًا بالحرية يصاحبه. يغدو المُستغِل هو المُستغَل في وقت واحد. إن استغلال اليوم يحدث الآن دون هيمنة خارجية، وهذا ما يجعله فعّالًا للغاية. حيث يتحوّل النظام الرأسماليّ من الاستغلال الغيري إلى الاستغلال التلقائي من أجل الإسراع والمضاعفة داخل عملية الإنتاج. وانطلاقًا من الحرّية المتناقضة التي تتمتع بها، فإن ذوات الإنجاز هي في الوقت ذاته الجاني والضحية؛ السيد والعبد. وبالمثل تغدو الحرية الوجه الآخر للعنف. إن ذات-الإنجاز التي تدرك نفسها كما لو كانت مالكة لأمرها، تتحول إلى ذاتٍ مذنبة. فسيادة مجتمع الإنجاز تخلُق، في الوقت ذاته، الشخص المستباح دمه الخاص بها. وعبر هذا المنطق المفارق، لا تزال فكرتا السيادة والمستباح دمه يولّد بعضهما البعض داخل مجتمع الإنجاز.

يزعم أغامبين أننا جميعًا مستباحون افتراضيا واحتماليًا؛ هذا لأننا جميعًا نقف تحت سيادة آمرة وعرضة للاستنفاد المطلق. ومع ذلك، فإن هذا التشخيص يتناقض مع كافة الخصائص التي تحدّد المجتمع المعاصر، والذي لم يعد مجتمعًا للسيادة. فالأمر السيادي الذي يجعلنا جميعًا مذنبين ليس أمرًا سياديًا قضائيًا، ولكنه أمر سيادي للإنجاز (Bann (der Leistung. إن ذات-الإنجاز التي تعتبر نفسها حرة وقادرة على تشكيل نفسها بنفسها نتاج تلك الحرية، وفق سيادتها الخاصة والذاتية، تقف تحت الأمر السيادي بالإنجاز؛ وبالتالي، فإنها تصنع من نفسها ذاتًا مذنبة. وعلى المنوال نفسه، فإن نظرية الاكتئاب لدى إهرينبرغ تتغاضى عن العنف المنهجي الذي يسكن مجتمع الإنجاز. بالنسبة إلى الجانب الأكبر من تحليلاته، فإنه ينصب على الأمور النفسية ولا يضع اعتبارًا للمسائل الاقتصادية أو السياسية. لذلك لم يلحظ في تحليله العلاقات الرأسمالية للاستغلال الذاتي في الأمراض النفسية داخل مجتمع الإنجاز. وفقًا لإهرينبرغ، فإن حتمية الانتماء إلى الذات

فقط تستدعي الاكتئاب؛ الاكتئاب هو التعبير المرضي عن فشل الإنسان في عصر الحداثة المتأخر في أن يصبح هو نفسه. يربط إهرينبرغ هذا النوع بـ بفكرة نيتشه عن "السيد"، لكنه لا يلاحظ التطابق القائم بين فكرة صاحب السيادة الأعلى والمستباح دمه وفكرة السيد والعبد. وفقًا لنيتشه، ليس "صاحب السيادة"، بل "الإنسان الأخير"، هو الذي يستغلّ نفسه بوصفه خاضعًا. وعلى النقيض من ادّعاء إهرينبرغ، يُقدم نيتشه فكرته عن "السيادة" كشكلٍ من أشكال النّقد الثقافي، وكنموذج مضاد لذات-الإنجاز المستنزفة. هذا هو السبب في أن "صاحب السيادة" عند نيتشه هو ذاته الشخص القادر على خلق أوقات الراحة (Muße) له. من المؤكد أن المرء المفرط في نشاطه كان من شأنه أن يشعر بالاشمئزاز من قول نيتشه: "الروح القوية" تحافظ على "الهدوء"، "تتحرك ببطءٍ"، و"لديها نفورٌ من كل ما هو مفرط النشاط". في هكذا تكلم زرادشت يقول:

«جميعكم؛ أولئك الذين يعشقون العمل المحموم وكل ما هو سريع وجديد وغريب، تجدون صعوبة في تحمُّل أنفسكم. وما الجهد الذي تقومون به إلا رغبة منكم في الهروب من أنفسكم ونسيانها. إذا كنتم تؤمنون أكثر بالحياة، فستقذفون بأنفسكم في هذه اللحظة. لكن ليس لديكم ما يكفي من سكينة في أنفسكم تُمكّنكم من الانتظار أو الراحة!».

يُركز الاقتصاد الرأسمالي بصورة رئيسة على فكرة البقاء. هو لا يهتم بالحياة الطيبة، بل بترسيخ فكرة الحياة ذاتها؛ الوهم بأن المزيد من رأس المال ينتج المزيد من الحياة، مما يعني قدرة أكبر على الاستمرار في الوجود. فصل صارم، وتمييز قاطع بين الحياة والموت، يلقي بموجة من السحر الشبحيّ على الحياة نفسها، فيتحوّل معه القلق حول العيش الطيب إلى هيستيريا الاستمرار على قيد الحياة. إن اختزال الحياة في عمليات بيولوجية وحيوية يجعل الحياة نفسها عارية ويجردها من سرديتها؛ يجردها من فكرة العيش، والتي هي

أكثر تعقيدًا بكثير من العمليات الحيوية البسيطة والهوس المحموم بالصحة، الذي يظهر عندما تصبح الحياة مسطحة، مثل النقود المعدنية، ومجردة من كافة محتوياتها السردية، ومن كل قيمة. ومع الوضع في الاعتبار تدهور المجتمع والتآكل الاجتماعي القائم، فإن كل ما تبقّى هو جسم الأنا، الذي يجب الحفاظ عليه في صحة جيدة مهما كلف الأمر ذلك. يخلّف فقدان القيم المثالية، إضافة إلى قيمة عرض الأنا، القيمة الصحية فقط وراءه. إن الحياة العارية تُفضي إلى تلاشى كل غائية ممكنة؛ حيث يغدو كل ما هو مرغوب فيه (Jedes Umz) من شأنه أن يقدم سببًا للبقاء بصحة جيدة. تصبح الصحة هي المرجعية الذاتية وتُبطل نفسها في غرضيّة لا غرض لها.

إن حياة المستباح دمه في مجتمع الإنجاز تبدو مقدّسة وعارية لسبب آخر تمامًا. فهي عارية لأنه، إذا جُرّد من كافة القيم المتعالية، فسيضمن ذلك ثبات الوظائف والقدرات الحيوية، والتي يجب تعظيمها بكل الوسائل الممكنة. ولأن المنطق الداخلي لمجتمع الإنجاز هو في صميمه منطق لمجتمع المنشطات؛ فإن الحياة، التي اختُزلت في عريّها، يقتصر أداؤها الحيويّ فقط على تقديس الصحة الجيدة دون قيد أو شرط. الصحة هي الإله الجديد. ولهذا السبب تغدو الحياة العارية مقدّسة. كما يختلف أيضًا مذنبو مجتمع الإنجاز عن أولئك الذين هم نتاج مجتمع السيادة. حيث لا يمكن قتلهم على الإطلاق؛ إنهم، كما الموتى الأحياء، على قيد الحياة لدرجة الموت، وميتون لأقصى درجة من أجل الحياة.

MANA.NET



يناقش الكتاب ظاهرة مرضية تعرف باسم الاحتراق النفسي. وعلى عكس المعالجات التي تبحث عن جذور هذا المرض في الاكتئاب أو التحليلات الفرويدية، يربط المؤلف بينها وبين طبيعة مجتمع العمل المعاصر الذي يطلق عليه مجتمع الإنجاز والتسارع. إن الاحتراق النفسي وفقًا للمؤلف هو النتيجة الطبيعية لعالم يقدس العمل لدرجة العبادة، مجتمع يتعرض طوال الوقت لمشتتات إدراكية ويبتعد تمامًا عن حياة التأمل.



ISBN 978-603-03-6509-8
9 786030 365098
الطبعة الأولى: 2021

معنى
MANA